

ZUM DENKWEG DES JUNGEN HEIDEGGER

II. Unterwegs zu "Sein und Zeit": Die Auseinandersetzung mit Husserl*

István M. FEHÉR

Institut für Philosophie, Eötvös Universität, Budapest

Die Verwirklichung der am Ende seiner Habilitationsschrift abgezeichneten großangelegten Synthese erwies sich bei weitem nicht als eine leichte Aufgabe für Heidegger. Vor allem und in erster Linie: Wo soll er den Ausgangspunkt hernehmen? Auf welche Tradition kann er sich stützen? Obwohl der Anspruch, "den Gesamtbereich des 'Seins' in seine verschiedenen Wirklichkeitsweisen [zu gliedern]"¹, bereits am Ende seiner Dissertation 1913 formuliert wurde, doch auf der "Philosophie des lebendigen Geistes"², in welcher dieser Anspruch in der Habilitationsschrift fortgesetzt und zugleich konkretisiert worden zu sein scheint, haften solche weiteren Lasten (vor allem die Forderung, die Geschichte in die Kategorienlehre einzufügen³), angesichts deren es gar nicht auf der Hand liegt, ob und wie die so gestellte Aufgabe überhaupt zu befriedigen sei. Fassen wir diese Ansprüche kurz zusammen. Der erste und grundlegende, an mehreren Stellen formulierte Anspruch der Habilitationsschrift ist die Erweiterung der Aristotelischen Kategorienlehre: die durch Husserl-, Rickert-, Lask-Studien und überhaupt die Aneignung der neuzeitlichen Philosophie motivierte Einsicht, gemäß der nicht nur die Objektivität, sondern auch die Subjektivität ihre eigenartigen "Kategorien" habe. Die "Sphäre", mit der die Kategorienlehre "erweitert" werden sollte, wäre demnach die der reinen Logik, die der Bedeutungen (hier verschmilzt wohl der offensichtliche Bolzano- und Husserl-Einfluß mit dem des Neukantianismus, indem Heidegger diesen Bereich ab und zu als den dem Sein gegenübergestellten Bereich der Geltung" bzw. des "Geltens" faßt), und in diesem Sinne kann Heidegger ann von "Bedeutungskategorien" sprechen.⁴ Es ist jedoch offensichtlich, daß diese "Erweiterung" nicht als eine pure Ergänzung oder Nebenordnung

Den ersten Teil der Studie s. im Band XX vorliegender *Annales* (Budapest, 1986, S. 163-184.). Heideggers Werke werden mit Siglen zitiert, deren Verzeichnis s. am Ende der Anmerkungen. - Vorliegender Text basiert z.T. auf Forschungen, die während eines durch die Alexander von Humboldt-Stiftung geförderten Stipendiums durchgeführt wurden. Mein besonderer Dank gilt der Alexander von Humboldt-Stiftung für die Ermöglichung meines Forschungsaufenthaltes.

vor sich gehen kann, denn – wie er schrieb – die Realitäten "können allenfalls von Sinn und Bedeutung *betroffen* werden, nicht aber umgekehrt".⁵ M.a.W.: Die Ausarbeitung der Kategorien der Bedeutungssphäre als einer ausgezeichneten Sphäre zieht offenbar auch die kategoriale Modifizierung der Seinssphären (die des Physischen, Psychischen, Metaphysischen, Mathematischen) nach sich. Die Schwierigkeit liegt also darin, daß die Lösung der Aufgabe, die kategoriale Struktur der Gesamtwirklichkeit zu erweitern, gleichsam Hand in Hand vollzogen werden muß mit der Ausarbeitung der Kategorien einer besonderen Wirklichkeitssphäre (der Logik als Sphäre der Bedeutungen), indem wohl keine der beiden Zielsetzungen die andere überholen kann, ohne der von sich gestellten Aufgabe, die Kategorienlehre zu erneuern, sachlich abzuweichen. Ob und wie dem auf diese Weise dargestellten Programm überhaupt zu genügen sei, ist eine Frage, auf die an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden kann. Es soll allerdings darauf hingewiesen werden, daß die keimhaft formulierten Lösungsversuche Heideggers von einem charakteristischen Schwanken zeugen. Einerseits, als er "die Hineinstellung des Kategorienproblems in das Urteils- und Subjektsproblem" als grundlegende Aufgabe bezeichnet und dann schreibt, "Gegenstand und Gegenständlichkeit haben nur Sinn als solche *für* ein Subjekt", da in diesem sich "die Objektivität [...] durch das Urteil [aufbaut]"⁶, dann setzt sich die Orientation der neuzeitlichen Philosophie, der kantischen Betrachtungsweise durch, und es kann nicht mehr die Rede davon sein, daß "die Bedeutungsformen [...] auf den möglichen Formbestimmtheiten des Gegenstandes, die *modi significandi* auf den *modi essendi*" beruhen.⁷

Vielleicht ist Heidegger sich dieses Sachverhalts auch bewußt, als er – andererseits – sagt, man könne innerhalb der logischen Sphäre nicht "stehenbleiben" und man vermöge "die Logik und ihre Probleme überhaupt nicht im wahren Lichte zu sehen, wenn nicht der Zusammenhang, *aus* dem heraus sie gedeutet werden, ein translogischer wird" – und dann wird es auch verständlich, warum das Erkenntnisproblem einen "metaphysischen Abschluß"⁸ erfordert. Wie dieser aber vor sich gehen soll, darüber schweigt Heidegger, und als er dazu noch die Forderung aufstellt, die Geschichte solle in die Kategorienlehre hineingeführt werden, wird das Bild völlig verworren. Im Moment ist es jedoch weniger wichtig, dessen Klärung anzustreben, als eher darauf hinzuweisen, was angesichts Heideggers Denkentwicklung als wesentlich erscheint. Heidegger erkennt nämlich an: es "liegt im innersten Kern des Kategorienproblems begründet, daß es sowohl bei Aristoteles wie bei Kant in irgendwelchem Zusammenhang mit der Prädizierung, d.h. mit dem Urteil auftritt"; daß es – um uns der Formulierungen der Vorlesungen der zwanziger Jahre zu bedienen – mit der Logik, der Lehre vom Logos (dem Problem der Wahrheit) verbunden, daran orientiert ist.⁹ In diesem Sinne vollendet Hegel nur eine schlummernde Tradition, als er seine Ontologie unter den Titel Logik subsumiert.¹⁰ Bereits die griechische Ontologie suchte ihre primäre Orientation am Logos, "d.h. an der wahren Aussage über das Seiende", nimmt Heidegger immer mehr wahr. "Diese traditionelle Verwur-

zelung der Ontologie in der Logik erstreckt sich so weit, daß sogar die traditionelle Bezeichnung für die Seinsstrukturen des Seienden aus dem Gebiet des Logos stammt: 'Kategorien'".¹¹ Das Sein wurde den Griechen in einer bestimmten Weise der Zuwendung zu ihm, der Orientation an ihm (bei den Griechen im *noiein*, *legein*, also in einem grundsätzlich theoretischen Einstellung) zugänglich.¹² Gelingt es nun, durch die phänomenologische Methode die Struktur des Logos (der als Grundlage der Logik im konventionellen Sinne einen "selbstverständlichen" Leitfaden zum Zugang zum Sein in der ganzen Philosophiegeschichte dargestellt hatte) tiefer als Aristoteles zu thematisieren, und dabei zu zeigen, daß jene Struktur im theoretischen Verhalten herausgestellt, dieses aber kein ursprüngliches, sondern eben ein abgeleitetes Verhalten ist¹³, so eröffnet sich die Möglichkeit, die Seinsfrage auf neuen Grundlagen auszuarbeiten.

Das ist jedoch nur eine spätere Entwicklung. Wenn wir uns den Vorlesungen Heideggers nach dem Ersten Weltkrieg hinwenden, so erkennen wir an, daß eine völlig neue Problematik in den Vordergrund gerückt hat. Die intensive Auseinandersetzung mit dem Sein, dessen verschiedenen Wirklichkeitsweisen, wird vorübergehend in den Hintergrund gedrängt und ein neues Thema: das faktische Leben, die faktische Lebenserfahrung, rückt in den Vordergrund.¹⁴ Wenn sich Heidegger Ende der zehner Jahre intensiv mit Husserls Phänomenologie auseinanderzusetzen begann¹⁵, so blieb diese für ihn wie für Husserl *Ursprungswissenschaft*.¹⁶ Während jedoch Husserl davon ausgeht, daß sich das Bewußtsein immer auf etwas richtet (Intentionalität), und wenn er dementsprechend die Aufgabe der Phänomenologie darin erblickte, die Existenz der Außenwelt in Klammern setzend, mit Hilfe phänomenologischer Reduktionen das Wesen der intentionalen Erlebnisse zu erschließen, um in die Dimension zu gelangen, wo die weltkonstituierenden Kategorien des transzendentalen Bewußtseins in ihrem *Ursprung* zugänglich werden, so faßt nun Heidegger die Phänomenologie als die Selbstbesinnung des faktischen Lebens in dessen absoluter *Ursprünglichkeit*. Damit kehrt jedoch Heidegger nicht zum früher abgelehnten Psychologismus zurück¹⁷; es geht dabei nicht um den "Menschen", wie er innerhalb eines naturalistischen oder sonstigen vorgegebenen Weltbildes erfaßt wird – aber auch nicht um eine Analyse, die bei dem transzendentalen Ego ansetzt –; sondern es gilt vielmehr einzusehen, daß das faktisch-historische Leben der Ursprung im Sinne des transzendentalen Ich sei.¹⁸

Wenn Heidegger nun in seinen frühen Vorlesungen unter dem Titel "Hermeneutik der Faktizität" bei der phänomenologischen Beschreibung des "faktischen Lebens" ansetzt, dann treffen hier – so könnten wir zusammenfassend und zugleich antizipierend formulieren – der *systematische* Anspruch, die Phänomenologie zur radikalen Selbstbesinnung, einer innerlichen Erneuerung zu bringen, und der *historische* Anspruch, die metaphysische Tradition zu überprüfen, in der Bestrebung zusammen, die Seinsfrage auf *systematisch-historischen* Grundlagen zu vertiefen. Hier beginnt die lang-

wierige, langsame Arbeit, die er in *Sein und Zeit* die "Destruktion der Geschichte der Ontologie" nennen wird:¹⁹ der Versuch, die metaphysische Tradition von ihrem Ursprung her neu anzueignen. Heidegger gebraucht die überlieferten ontologisch-metaphysischen Grundbegriffe – Ich, Geist, Substanz, Wert, Subjekt, Objekt – immer weniger, denn er strebt, eben ihren "Geburtsbrief"²⁰ aufzuweisen.

Worin besteht nun die Mangelhaftigkeit des (vom späten Heidegger eigentlich erst so genannten) metaphysischen Denkens? Darin – und das stellt einen wichtigen Schritt des zu *Sein und Zeit* führenden Weges dar –, daß es das Sein als stetes Vorhandensein denkt und die dem Vollzug des faktischen Lebens eigene spezifische Zeitstruktur vor Augen verliert. Das metaphysisch aufgefaßte Sein als Vorhandensein ergibt sich seinerseits jedoch erst für das betrachtende Verhalten als solches.²¹ Die am Sehen orientierte Metaphysik ist daher bereits von Aristoteles an nicht imstande, die Zeit in ihrem Sein zu fassen – denn die Zeit kann doch nicht daran abgelesen werden, was vor Augen liegt²² –, und so verlegt sie die Zeit gelegentlich in die "Seele", das "Bewußtsein". M.a.W.: "die Faktizität und Historizität und damit die Zeitlichkeit der Existenz können in der philosophischen Tradition nicht zureichend gedacht werden, weil diese Tradition schon von einer unzureichenden Zeiterfahrung ausgeht: Sein wird gedacht als Anwesenheit (ousia), damit als Gegenwart [...]"²³ Das so gedachte Sein bildet dann in einem zweiten Schritt den Grund für die Bestimmung der Zeit, und so ist es verständlich, daß die Metaphysik die Zeit deswegen als eine Reihe einander folgender nivellierter Zeitpunkte faßt, in der die Vergangenheit nicht mehr, die Zukunft noch nicht und die Gegenwart reine Vorhandenheit ist.

Im Hinblick auf die Problematik von *Sein und Zeit* könnten wir die Einsichten des Denkweges Heideggers wie folgt zusammenfassen. Die philosophische Tradition hat von Anfang an das Sein und die Zeit latent verbunden, dergestalt, daß sie dem Sein – unbewußt – eine temporale Bestimmung gegeben hat. Daß die Seinsdeutung am Leitfaden der Zeit vor sich ging, blieb verborgen, und damit auch die Frage, wie die Zeit imstande ist, eine solche grundlegende Funktion zu erfüllen, und was die Bedingung der Möglichkeit für diese Funktion sei. "Im Gegenteil: die Zeit selbst wird als ein Seiendes unter anderem Seienden genommen, und es wird versucht, sie selbst aus dem Horizont des an ihr unausdrücklich-naiv orientierten Seinsverständnisses in ihrer Seinsstruktur zu fassen".²⁴

Daß es gerade der Zeit angewiesen wird, eine grundlegende ontologische Aufgabe zu erfüllen, stellt sich auch an anderen Stellen heraus. An entscheidenden Punkten diene nämlich die Zeit in der philosophischen Tradition als Index der Abgrenzung verschiedener Seinsbezirke: der Natur und Geschichte als zeitlicher, der Mathematik und Logik als außerzeitlicher und der Metaphysik als überzeitlicher Seinsgebiete.²⁵ So meldet sich auch von dieser Seite betrachtet ein dringender Anspruch ontologischer Klärung. Der nivellierte Seinsbegriff und der nivellierte Zeitbegriff sind jedoch ge-

genseitig so eng verflochten (das Sein wird am Horizont einer nivellierten Zeit, die Zeit am Horizont eines nivellierten Seins gefaßt), daß es als fast unmöglich erscheint, zu ihrer Auseinanderlegung und Neuthematisierung überhaupt einen Ansatzpunkt zu finden. Einen Stützpunkt bietet jedoch die bereits erwähnte Einsicht, derzufolge Ontologie und Logik (Sein und Wahrheit) bereits von den Anfängen der Philosophie an gegenseitig aneinander orientiert waren; die Seinsdeutung nahm ihre Richtung auf irgendeine Weise immer vom Logos her (schon Parmenides verknüpfte im gewissen Sinne das Sein und das Denken).²⁶ "Alle Philosophie", so formulierte Heidegger in seinen Vorlesungen, "wie immer sie das 'Subjekt' auffaßt und ins Zentrum der philosophischen Untersuchung stellt, rekuriert bei der Aufklärung der ontologischen Grundphänomene auf Seele, Geist, Bewußtsein, Subjekt, Ich. Die antike sowohl wie die mittelalterliche Ontologie sind nicht [...] eine rein objektive Ontologie mit Ausschaltung des Bewußtseins [...]"²⁷ Die Frage nach dem Sein und die Frage nach dem Menschen bestimmen gegenseitig einander. Durch die Geschichte der Philosophie zieht sich jedoch nicht nur eine bestimmte – latent temporale Bestimmung an sich tragende – Seinsauffassung, sondern – parallel dazu – eine ebenfalls bestimmte Menschenauffassung hindurch: die Bestimmung des Menschen als eines vernünftigen, rationalen, über "Logos" verfügenden Wesens. Sollte es nun gelingen, das Sein des Menschen ursprünglicher zu thematisieren, als es in der philosophiegeschichtlichen Tradition geschah – und daß Heidegger an entscheidenden Punkten seine Unzufriedenheit im Zusammenhang mit der Erfassung der "faktischen Lebenserfahrung", d.h. des menschlichen Seins durch die metaphysische Tradition zum Wort kommen ließe, erhellt aus seiner "Hermeneutik der Faktizität" und den daran anschließenden Vorlesungen²⁸ –, dann könnte wohl für die Thematisierung der Seinsfrage auf eine ursprüngliche Weise einen neuen Ansatz gewonnen werden: so könnten wir den Plan der in *Sein und Zeit* auszuarbeitenden *Fundamentalontologie als existenzialer Analytik* zusammenfassend angeben – als ein Programm, das durch die thematische Vertiefung der menschlichen Existenz neue Grundlage für die Frage nach dem Sein zu schaffen suchte.

Es handelt sich also um keine Anthropologie, d.h. um eine Lehre, die das Mensch genannte regionale Seiende zum Thema hat, denn dazu kann es erst nach der Ausarbeitung der Seinsfrage kommen; ohne eine ontologische Begründung, so betont wiederholt Heidegger, bliebe die Idee der Anthropologie dunkel.²⁹ Die auszuarbeitende existenziale Analytik ist insofern *Fundamentalontologie* als sie eben ein Fundament für die Ontologie sucht.³⁰

*

Vor dem Hintergrund dieser Problemlage läßt sich nun Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl in ihren Grundzügen ermessen. Es wird sich herausstellen, daß und wie sie Heidegger zur Konzeption der existenzialen Analytik als *Fundamentalontologie* (oder: der *Fundamentalontologie* als

existenzialer Analytik) verhelfen wird. Zunächst fassen wir aber kurz das zusammen, was gleichsam als die Vorgeschichte dieser Auseinandersetzung bezeichnet werden kann, d.h. die früheren Phasen von Heideggers Begegnung mit Husserl.

Es wurde bereits darauf hingewiesen³¹, daß Heideggers Dissertation und Habilitationsschrift an entscheidenden Punkten – angesichts der Kritik des Psychologismus, der Übernahme der Idee der reinen Logik – grundsätzlich Husserl verpflichtet sind. Aus eigenem Zeugnis wissen wir auch, daß sich Heidegger von den ersten Universitätsjahren an wiederholt mit den *Logischen Untersuchungen* – dem "Grundbuch der Phänomenologie" – eingehend befaßt hat.³² Nachdem Husserl in Freiburg angekommen ist, knüpften sie gleich engen Kontakt. Ehe wir uns dem entscheidenden Text der Vorlesung 1925 hinwenden, wird es jedoch nicht unangebracht sein, kurz in Erinnerung zu bringen, welchen Stellenwert die Phänomenologie in der kulturellen Atmosphäre der Zeit hatte.

Die Phänomenologie hatte in den Jahren vor und nach dem Ersten Weltkrieg die Anziehungskraft – schreibt Gadamer –, daß sie, obwohl sie im gewissen Sinne im Rahmen der akademischen Kreise geblieben ist, doch nicht weniger kritisch war den herrschenden philosophischen Richtungen gegenüber als die äußeren Kritiker. Sie wollte die Phänomene zum Vorschein bringen, mit der Meidung jeder Konstruktion. Die Phänomenologie ist eine grundsätzlich an der Anschauung orientierte Wissenschaft, die gegenüber den traditionellen erkenntnistheoretischen, ethischen usw. Theorien mißtrauisch ist. Ihre Hauptforderung ist die anschauliche Vergegenwärtigung, mangels deren jedwede Behauptung ihr als eine unbegründete Spekulation erscheint. Als Husserl 1913 in der Einführung des ersten Jahrganges des von ihm jahrelang herausgegebenen namhaften Jahrbuchs seine Überzeugung zum Ausdruck brachte, daß "nur durch Rückgang auf die originären Quellen der Anschauung [...] die großen Traditionen der Philosophie nach Begriffen und Problemen auszuwerten" seien; daß "nur auf diesem Wege die Begriffe intuitiv geklärt, die Probleme auf intuitivem Grunde neu gestellt und dann auch prinzipiell gelöst werden" könnten, so sei es in diesen Worten, meint Gadamer, "ein leise missionarischer Klang" gewesen. Und Husserl wurde im gewissen Sinne wirklich durch "ein echtes Missionsbewußtsein" erfüllt. "Er fühlte sich als ein Meister und Lehrer der geduldigen deskriptiven Arbeit im Kleinen, dem alle vorschnellen Kombinationen und scharfsinnigen Konstruktionen ein Greuel waren. Wenn er im akademischen Unterricht den großspurigen Behauptungen und Argumentationen begegnete, die den Anfänger im Philosophieren auszuzeichnen pflegen, dann liebte er zu sagen: 'Nicht immer die großen Scheine, meine Herren, Kleingeld, Kleingeld!' Es ging eine eigentümliche Faszination von dieser Arbeitsweise aus. Sie wirkte wie eine Läuterung, eine Rückkehr zur Ehrlichkeit, eine Befreiung von der Undurchsichtigkeit überall herumgereicher Meinungen. Schlagwörter und Kampftrübe". Im allgemeinen Wirr-

warr des Zusammenbruchs des wilhelminischen Deutschlands gewannen nämlich verschiedene messianistische Ansichten an Boden. Bei einem Diskussionsabend im Jahre 1919 wurden verschiedene Möglichkeiten der Heilmittel gegen die Unsittlichkeit und allgemeine Verseuchung der Zeit überlegt. "Der eine trat für eine sozialistische Gesellschaft ein, der andere sah in dem Dichter Stefan George den Gründer einer neuen Gemeinschaft, ein Dritter wollte auf Antike und Humanismus den neuen Aufbau gründen [...]". Und da stand jemand auf und "sagte mit voller Inbrust: Das einzige Heilmittel in unserer Not sei die Phänomenologie". Im allgemeinen geistigen Chaos mag diese Behauptung die Bedeutung gehabt haben – meint Gadamer –, "nur strenge Kleinarbeit, die mit Geduld und Gewissenhaftigkeit neue Fundamente legt, und nicht dieses wilde Herumprojektieren im Bodenlosen könne eine neue Ordnung heraufführen".³³

Heidegger begann, wie oben erwähnt, Ende der zehner Jahre, sich intensiv mit der Phänomenologie auseinanderzusetzen. Von den zwanziger Jahren an ganz bis hin zu den sechziger Jahren brachte er wiederholt zum Ausdruck, daß die Phänomenologie nicht einfach eine philosophische "Richtung" unter den vielen, auch nicht irgendwas "Neues" sei, sondern sie an entscheidenden Punkten – und richtig gedeutet – mit der Möglichkeit der Philosophie schlechthin zusammentreffe.³⁴ In seiner Vorlesung 1925 schickte er der systematischen Ausführung der Phänomenologie eine ganze philosophie- und ideengeschichtliche Einleitung vor, so ist es vielleicht nicht unnützlich, seinen einschlägigen Gedanken ein wenig ausführlicher zu folgen, schon deshalb nicht, weil sie zeigen, wie Heidegger der wissenschaftlichen Philosophie der Zeit gegenüber überhaupt eingestellt war.

Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts – begann Heidegger den Rückblick – wurde durch den Zusammenbruch der idealistischen Systeme charakterisiert, und es vollzog eine Umbildung des wissenschaftlichen Bewußtseins, die nicht nur die Philosophie, sondern auch die Wissenschaften tief betroffen hat. Die Lage der wissenschaftlichen Philosophie wurde dadurch gekennzeichnet, daß sie die Wissenschaften zur freien Entfaltung verholfen und zwischendurch versucht habe, sich selbst eine neues Gebiet zu verschaffen. Die Mitte des Jahrhunderts ausgegebene Losung des neuen wissenschaftlichen Geistes lautete: wir wollen "*Erfahrungstatuten*, nicht Spekulation und leere Begriffe". Die Wissenschaften konzentrieren sich auf die Erfahrungsphären und aus der traditionellen Philosophie bleibt nur ein "öder und grober Materialismus", die sog. "wissenschaftliche Weltanschauung" erhalten. Auch die Geschichtswissenschaften verzichteten auf philosophische Besinnung, und widmen im Geiste Goethes und Lessings den Tatsachen ihre Aufmerksamkeit: im imposanten Tempo entfalten sich die Quellenforschung und die philologische Kritik, während die Interpretation zum Großteil von der Willkür des Historikers oder – von der siebziger Jahren an – der derzeitigen politischen Lage abhängt. In der Naturwissenschaft entsteht durch Wundt die sog. physiologische Psychologie, die Untersuchung des

seelischen Lebens mit naturwissenschaftlichen Methoden; so dringen die Naturwissenschaften in eine Sphäre ein, die traditionell dem Gebiet der Philosophie vorbehalten war; es herrschte sogar die Meinung vor, die auf diese Weise aufgefaßte Psychologie stelle "die Grundwissenschaft der Philosophie selbst" dar.³⁵

Hinter diesem Zeitgeist, den man im breiten Sinne Positivismus zu nennen pflegte, steht eine bestimmte Deutung der Wirklichkeit: als diese kommen nur Tatsachen "als zähl-, wäg- und meßbare, das im Experiment Bestimmbare" in Betracht – "bzw. in der Geschichte die in den Quellen zunächst zugänglichen Vorgänge und Geschehnisse".³⁶ Auguste Comte stellte in der Geschichte drei Stadien auf, die eben durch die Wissenschaft vollendet sein soll; ihm schwebte dabei eine mit naturwissenschaftlichen Mitteln auszubauende Soziologie vor.

Der positivistische Geist verbreitete sich von den 1850-er Jahren an in Deutschland; und daran änderte es nichts, daß man von keinem hervorragenden deutschen positivistischen Philosophen sprechen könnte. Die Philosophie ist in dieser Situation in Verlegenheit geraten: Nachdem die positiven Wissenschaften die Gesamtheit der Wirklichkeit unter sich aufgeteilt haben, entwickelte sich die Philosophie zwangsläufig zur Wissenschaftstheorie, zur Logik der Wissenschaften. Die Erneuerung erfolgte also nicht im Rückgang zu den Sachen selbst, sondern im Rückgang zu einer historisch vorgegebenen Philosophie (der Kantischen), und zwar vom wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkt aus.³⁷ Dem Millschen Versuch, die Naturwissenschaften auf die Geisteswissenschaften zu übertragen, ist Dilthey entgegentreten, dem im geistigen Leben der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine ganz besondere Position gebührt. Dilthey habe nämlich eingesehen, führt Heidegger aus, daß das philosophische Verständnis der historischen Disziplinen nur erfolgreich sein könne, wenn zum Gegenstand selbst (dem historischen "Leben") rekurriert werde. So hatte Diltheys Psychologie einen ganz anderen Charakter als die herrschende Psychologie der Zeit, da er das "Leben" als Grundelement der Geschichte verstehen wollte. Und obwohl Dilthey in die Betrachtungsweise seiner Zeit mehrmals zurückgefallen sei³⁸, habe er sich an entscheidenden Punkten von den konventionellen Ideen befreien und auf ein neues Gebiet vordringen können. Besonders in der Philosophie ist nicht das entscheidend, bemerkt Heidegger, "was die wissenschaftliche Philosophie am Ende des 19. Jahrhunderts charakterisiert: der Kampf der Richtungen und Schulen und die Versuche, einen neuen Standpunkt gegen einen anderen durchzusetzen [...], sondern neue Gebiete, neue Sachgebiete selbst zu erschließen und in produktiver Begriffsbildung zum Besitz der Wissenschaft zu machen. Dies ist das Kriterium einer wissenschaftlichen Philosophie, nicht aber die Möglichkeit, ein System zu konstruieren, welche Konstruktion nur auf einer beliebigen Bearbeitung des von der Geschichte überlieferten begrifflichen Materials gründet".³⁹ "Wissenschaftliche" Philosophie bedeutet gegen Ende des Jahrhunderts vor allem, daß ihr Gegenstand das Faktum

der vorgegebenen Wissenschaften ist (eben dadurch soll sich die Philosophie ein eigenes Thema erworben haben), oder daß sie die sich mit dem Bewußtsein befassenden Disziplinen zu begründen sucht (Psychologie), aufgrund der Überlegung, Erkenntnis sei ja nichts anderes als Akt des Bewußtseins, es müsse daher eine Erkenntnistheorie geben, welche das Bewußtsein mit naturwissenschaftlicher Methode erforscht.⁴⁰

Diesen Richtungen gegenüber ist nun in Deutschland seit 1849 eine Aristoteles-Tradition lebendig gewesen (Trendelenburg, Schleiermacher, Böckh), die auf dem Gebiet der historischen Forschung auf die Griechen zurückgriff. Aus dieser Tradition ist Franz Brentano hervorgetreten, der Aristoteles vom Horizont der mittelalterlichen Philosophie angenähert, und obwohl er ihn damit wesentlich umgedeutet hat, eröffnete er dennoch für die Philosophie einen neuen Horizont. Die Gedankenwelt Brentanos stelle eine eigenartige Verflechtung aristotelisch-scholastischer und neuzeitlich-kartesianischer Methoden dar. Descartes folgend versuchte auch er, eine Wissenschaft des Bewußtseins zu begründen, so wie es auch der Titel seines Hauptwerkes zeigt ("Psychologie vom empirischen Standpunkt") – nur, daß er sich von den naturwissenschaftlichen Methoden befreien konnte. Daß Brentano zufolge "die echte philosophische Methode [...] keine andere [ist], als die der Naturwissenschaften", bedeutet, so meint Heidegger, keine Übertragung oder Abhängigkeit von den Naturwissenschaften, sondern, daß auch die Philosophie auf ihrem eigenen Gebiet so verfahren solle, wie die Naturwissenschaften auf ihren eigenen, d.h. ihre eigene Begriffe aus den Sachen selbst schöpfen solle. Vom Gesichtspunkt der Psychologie aus bedeutet dies, daß das Seelische – wie es sich unmittelbar gibt – noch *vor* jeder Theorie über die Verknüpfung von Seele und Körper untersucht werden soll. Brentano stuft also die psychischen Erscheinungen nicht nach äußerlichen und willkürlichen Gesichtspunkten, sondern "aus der vorherigen Kenntnis der Objekte" ein.⁴¹

Brentano sondert die seelischen Phänomene von den physischen auf Grund des aus der Scholastik geschöpften Begriffs der Intentionalität ab. Dieser zufolge gehört zu jedem psychischen Akt, daß er sich auf etwas richtet: wenn ich denke, dann denke ich immer etwas, wenn ich will, dann will ich etwas usw.; für das psychische Erlebnis ist die intentionale Inexistenz des Gegenstandes kennzeichnend. Brentano übrigens – hebt Heidegger hervor – betonte ausdrücklich, daß diese Art und Weise, die psychischen Phänomene zu behandeln, bereits bei Aristoteles aufzufinden sei.⁴² Damit entsteht in der Psychologie eine neue Richtung, die beschreibende Psychologie, die außerhalb Deutschlands auf William James und Bergson, innerhalb Deutschlands jedoch auf Dilthey – und am stärksten auf Husserl einen Einfluß ausübte.

Im ursprünglichen Mathematiker Husserl erweckte der starke persönliche Eindruck Brentanos das Interesse für die Philosophie, und durch diesen wurde ihm die Perspektive einer wissenschaftlichen Philosophie er-

öffnet. Seinen Laufbahn hat Husserl mit der Philosophie der Mathematik, der Untersuchung der Struktur der Gegenstände der Mathematik begonnen. Die untersuchte Thematik hat sich später erweitert, und es stellten sich prinzipielle Fragen, die sich auf "Fundamentalbegriffe des Denkens überhaupt und der Gegenstände überhaupt" beziehen. Durch "die Besinnung auf die methodischen Mittel und Wege der rechten Erforschung der Gegenstände der Logik" dringt Husserl zur Idee einer "wissenschaftlichen Logik" vor; er faßt die deskriptive Philosophie Brentanos tiefer und gibt eine prinzipielle Kritik der zeitgenössischen Psychologie. Heidegger schreibt eine gewisse Bedeutung der Tatsache zu, daß Husserls *Logische Untersuchungen* – mit welchem Werk "die phänomenologische Forschung zum ersten Durchbruch" kam – unter den ersten gerade Dilthey so hoch geschätzt hat, daß er jenes Werk für den ersten großen wissenschaftlichen Fortschritt seit Kants *Kritik der reinen Vernunft* hielt. Daran, daß der zweite Band des Werks als ein Rückfall in den Psychologismus betrachtet wurde, sei gewissermaßen auch Husserl selbst schuld gewesen, da er in dessen Einleitung die Phänomenologie als "deskriptive Psychologie" bestimmt hatte. Diese Charakterisierung habe jedoch keineswegs dem entsprochen, worum es hier eigentlich ging: "Husserl war", bemerkt Heidegger vielsagend, "[...] nicht imstande, eigentlich das zu übersehen, was er faktisch in diesem Band vorgelegt hatte".⁴³ Husserls neue Erkenntnistheorie und Logik war völlig ungewöhnlich: eine Erkenntnistheorie, die "gar keine Theorie [war], sondern 'Besinnung und evidente Verständigung darüber, was Denken und Erkennen überhaupt ist, nämlich nach seinem gattungsmäßigen reinen Wesen'". Noch ungewöhnlicher war die Ausführung: sie "verlangt schrittweise, ausdrückliche anschauliche Vergegenwärtigung und kontrollierende Ausweisung dessen, wovon gehandelt wird. Da können auch die Resultate nicht einfach herausgenommen werden. Eine Inhaltsangabe zu geben wäre genauso ein Mißverständnis, da 'es [...] im Wesen phänomenologischer Untersuchungen [liegt], daß sie nicht gekürzt referiert werden können, sondern jeweils neu wiederholt und durchlaufen werden müssen'".⁴⁴

Das ist der Punkt, wo die historische Exposition eigentlich zu Ende geht, und Heidegger doch auf die systematische Ausführung der Phänomenologie übergeht. Den Begriff der Intentionalität pflegt man mit der Berufung darauf zu diskreditieren (gemeint ist Rickert), daß Brentano ihn der Scholastik entnommen hatte, weswegen er "offensichtlich" mit metaphysischen Dogmen belastet sei. Hier sei jedoch keine besondere Fähigkeit, "kein besonderer Scharfsinn verlangt", sagt Heidegger, "sondern das Abstellen von Vorurteilen".⁴⁵ Nehmen wir z.B. eine Wahrnehmung von einem Stuhl: ich gehe in den Saal, steht er mir in Wege, schiebe ich ihn weg. "Ich nehme nicht wahr, um wahrzunehmen, sondern um mich zu orientieren." Inzwischen richte ich mich nicht etwa auf Vorstellungen und Werten, sondern am faktisch gegebenen Stuhl.⁴⁶ Dieser ist primär ein *Umwelt Ding*: er befindet sich im Hörsaal Nr. 24, ist beschädigt, wird von Dozenten gebraucht, usw. Wenn ich des weiteren sage: er hat eine bestimmte Farbe, Gewicht, fällt herunter,

wenn ich ihn aufhebe – dann spreche ich nach wie vor von keinen Vorstellungen oder Empfindungen. Was ich nun aussage, das gilt für jedes Stück Holz als *Naturding*.⁴⁷ Letzterem kann ich noch weiter nachgehen, in einer bestimmten Forschungsart behaupten, daß er ausgedehnt, materiell sei, daß ein jeder ausgedehnte Teil eine Farbe und eine jede Farbe Ausbreitung hat – und dann gewinne ich die *Dinglichkeit* als solche. Wenn nun jemand gegen die eben durchgeführte Behandlung aufbringen sollte, daß sie naiv und als solche unwissenschaftlich sei, da ich zunächst und eigentlich etwas Farbiges sehe und Gelbempfindungen habe, das andere hingegen nur dazu hinlege – dann muß man sagen, daß wir in der Tat Naivität brauchen, und zwar solche, "die zunächst und eigentlich den Kathederstuhl sieht".⁴⁸ Entscheidend sei, daß in der Wahrnehmung nicht irgendein Bild oder Vorstellung, sondern das Wahrgenommene selbst gegeben ist in seiner Leibhaftigkeit. Wessen Struktur eigentlich die Intentionalität ist: das ist der Punkt, wo es Unsicherheit gibt; dadurch, daß die Intentionalität von Brentano als Struktur des Psychischen, von Husserl als die der Vernunft, von Scheler als die des Geistes oder der Person interpretiert ist, wird noch nichts gewonnen, denn all diese Begriffe unklar seien. "Nicht die Intentionalität als solche ist metaphysisch-dogmatisch", lautet die offenbar an Rickert gerichtete Antwort Heideggers, "sondern was der Struktur unterbaut ist [...]". Die Intentionalität sei daher "nicht die letzte Erklärung des Psychischen", heißt Heidegger Schlußfolgerung, die bereits klar die bahnbrechende Richtung seiner Kritik zeigt, "sondern erster Ansatz zur Überwindung der unkritischen Ansetzung von traditionell bestimmten Wirklichkeiten wie Psychisches, Bewußtsein, Erlebniszusammenhang, Vernunft".⁴⁹

Wenn das Prinzip der Phänomenologie ("Zu den Sachen selbst!") die Forderung aufstellt, die Sachen ohne jede Vormeinung, Dogma, Hypothese, Theorie, befreit von jeder Voraussetzung, so "hinzunehmen", wie sie sich geben, und wenn wir uns unter Verzicht auf jede Konstruktion auf reine Deskription beschränken⁵⁰, dann meint Heidegger zeigen zu können, wie aus diesem Prinzip glichsam unmittelbar die Frage nach dem Sein folgt. – Denn wenn die Intentionalität als Seinsstruktur dem Psychischen, dem Bewußtsein, dem transzendentalen Ego zugeschrieben wird: geschieht das wirklich auf *phänomenologische Weise*? Vollzieht sich die Erkundung dessen, wovon die Intentionalität Struktur ist, wirklich phänomenologisch? Als Husserl die Intentionalität dem reinen Bewußtsein als idealer Sphäre zuordnet, der er die ausgeschaltete, in Klammern gesetzte Sphäre der empirischen Wirklichkeit gegenüberstellt, gelangte er dann zu diesem Unterschied auf phänomenologischem Wege – oder nicht vielmehr so, daß er sich ohne ursprünglichen Rückgang zu den Sachen selbst, d.h. dogmatisch, der kartesianisch-kantischen Tradition, der Idee von Bewußtsein als Region absoluter Wissenschaft anknüpfte?⁵¹ Was ist denn eigentlich die "Sache selbst" im Sinne der Phänomenologie? Wie, auf welche Weise wird ihre Bestimmung gewonnen? Wird die Phänomenologie nicht gerade dort zu ihrem innigsten

Prinzip untreu, wo es um die Bestimmung ihres ureigensten thematischen Feldes geht?⁵²

Ergibt sich aber aus diesen Überlegungen eine Notwendigkeit, die Frage nach dem Sein zu stellen? Kann man hiervon nicht absehen? – Heideggers entscheidende Überlegung besteht darin, klarzulegen, daß, obwohl bei Husserl die Seinsfrage nicht gestellt, obwohl das Sein der Intentionalität, das Sein *dessen*, wovon die Intentionalität Struktur ist, im dunkeln bleibt, es indessen – sozusagen unterhand – "kategoriale Urseidungen im Seienden" gegeben werden, wie z.B. vor allem die von Husserl selbst so genannte "radikalste aller Seinsunterscheidungen – Sein als Bewußtsein und Sein als sich im Bewußtsein 'bekundendes', 'transzendentes' Sein [...]".⁵³ Beachtenswert ist hier gerade, daß in der Phänomenologie latente Seinsbestimmungen vorgenommen werden, ohne daß dabei auf die phänomenologische Methode auch noch in geringstem Maße rekuriert würde: Die Phänomenologie verbietet die transzendenten Seinsaussagen – und selbst macht inzwischen solche. Die immanente Reflexion auf die Phänomenologie kann so deren innere Unzulänglichkeit und in eins damit die Notwendigkeit erweisen, sie auf die Seinsfrage zu orientieren.⁵⁴

Wenn die kritische Prüfung zeigt, daß gerade die Seinsweise der Intentionalität (eben das Seiende, dessen Struktur die Intentionalität ist) unter keine phänomenologische Untersuchung gezogen, sondern in großer Eile einem (dunklen) Pfeiler der traditionellen metaphysischen Betrachtungsweise (reines Bewußtsein, Vernunft, Geist) zugeordnet wird, so muß offensichtlich auch die innere Erneuerung, "Weiterentwicklung" der Phänomenologie hiervon ausgehen. Kann man zur inneren Erneuerung der Phänomenologie aus dieser selbst einen Anhalt finden? – In welcher Erfahrung wird der Phänomenologie das intentionale Seiende zugänglich; kann man diese Erfahrung vertiefen? Die Erfahrung des Unterschieds zwischen reinem Bewußtsein und empirischer Wirklichkeit wird bei Husserl durch die Umänderung der Einstellung, des Verhaltens, gekennzeichnet. Im Vollzug phänomenologischer Reduktionen wird "die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthese" und damit das Dasein der natürlichen Wirklichkeit (das eigene empirische Bewußtsein als das Bewußtsein dieses konkreten Menschen inbegriffen)⁵⁵ ausgeklammert, damit ich durch Reflexion zu den reinen Erlebnissen, deren idealen Strukturen, Wesen gelange. Überblicken wir nochmals den ersten Schritt: was ist das, *wovon* ich nun absehe, was ich "in Klammern setze"; was charakterisiert die Region, die nun – zugunsten der "Gewinnung einer neuen, in ihrer Eigenheit bisher nicht abgegrenzten Seinsregion"⁵⁶ – ausgeschaltet wird? In der natürlichen Einstellung ist die Welt als eine Reihe räumlich-zeitlicher Geschehnisse da; zu diesen gehören auch die psychischen Vorgänge der jeweiligen Menschen, und anders als in der Region des reinen Bewußtseins, in die wir gleich übertreten werden, wird hier der Mensch als jedes beliebige Lebewesen, zoologischer Gegenstand gegeben...

Bleiben wir hier für einen Augenblick stehen. Kommt der Mensch in der natürlichen Betrachtungsart wirklich so vor – als Lebewesen, natürlicher Gegenstand in weitestem Sinn? In der natürlichen Einstellung erscheint der Mensch wirklich zoologisch (und nicht eher so, als derjenige, der z.B. gerade diese oder jene Tätigkeit ausübt)?⁵⁷ Ist diese natürliche Einstellung wirklich so – *natürlich*? Ist sie nicht vielmehr ziemlich künstlich, d.h. eine bestimmte *theoretische* Haltung, "eine solche, für die alles Seiende a priori als gesetzlich geregelter Ablauf von Vorkommnissen im räumlich-zeitlichen Auseinander der Welt gefaßt wird"? Sie ist natürlich durchaus eine Einstellung – denn ich muß mich eben "einstellen", um so erfahren zu können –: Sie ist genau etwas, was *aus der* natürlichen Einstellung gewonnen bzw. *in die* eben versetzt werden muß. "Die natürliche Erfahrungsweise des Menschen darf dagegen nicht als Einstellung bezeichnet werden".⁵⁸

Das ist der Punkt, wo die Betrachtungsweise nicht bloß der Phänomenologie, sondern zugleich des Neukantianismus und des ganzen Antipsychologismus ins Schwanken kommt. Geht es nicht in der Tat darum, daß die berühmte Unterscheidung von psychischem Denkvorgang und dessen idealem Inhalt – auf welche Unterscheidung allererst rekuriert wurde, um den Psychologismus abzulehnen⁵⁹, und die sich auch der junge Heidegger für längere Zeit zu eigen gemacht hatte⁶⁰ –, daß diese Unterscheidung selbst gleichsam auf halbem Weg stehen bleibt; und daß sie, während sie sich mit großer Sorgfalt eine Sphäre idealer Inhalte und Wahrheiten aufbaut, nicht radikal genug verfährt, da er die natürliche-psychische Sphäre eben der psychologistischen d.h. naturalistischen Sehweise überläßt? Daß, des weiteren, lediglich ein neues Reich *gegenüber* und *neben* dem Psychischen aufgestellt wird, während dieses unberührt bleibt, so, wie es zuvor war? Daß darüber, wovon distanziert wird, keine prinzipielle Kritik ausgeübt wird, und es dergestalt – unter Verzicht auf die Frage nach der Seinsart der Akte – nach wie vor die Möglichkeit besteht, diese Realität naturalistisch, "im Sinne des psychischen Naturvorganges" zu interpretieren? Mehr noch: Handelt es sich nicht darum, daß man in der "natürlichen Einstellung" die natürliche Wirklichkeit sogar faktisch – wie es Husserls zitierte Worte zeigen – eben so, d.h. naturalistisch, zu "erfahren" vorgibt?⁶¹ Sind letztendlich die Bestimmtheiten der dem Antipsychologismus eigenen idealen Sphäre nicht bloß die negativen Abdrücke der ihr scharf gegenübergesetzten Sphäre der natürlichen Wirklichkeit – und erweist sich so der Antipsychologismus im Grunde nicht gerade eben als Psychologismus?⁶²

Wenn es sich im vorigen hereausgestellt hat, daß die Phänomenologie angesichts einer grundsätzlichen Frage, nämlich der "radikalste[n] aller Seinsunterscheidungen" – der zwischen "Sein als Bewußtsein und Sein als sich im Bewußtsein 'bekundendes', 'transzendentes' Sein" – dogmatisch verfährt (d.h. daß sie sie beantwortet, ohne sie zuvor ausdrücklich gestellt zu haben), dann wären auch die innerhalb der Phänomenologie selbst latent liegenden Wurzeln dieses Dogmatismus erläutert; und gleichzeitig hätten

wir den Punkt, bei dem die innere Erneuerung der Phänomenologie – in deren eigenstem Geiste – ansetzen könnte. Die Aufgabe lautet dann: Das Sein des intentionalen Seienden ursprünglicher, radikaler, d.h. eben "phänomenologischer", zur Erfahrung zu bringen⁶³ (m.a.W.: die Intentionalität auch auf die natürliche Einstellung zu "erstrecken", und somit die Unterscheidung zwischen realer und idealer Sphäre überflüssig zu machen). Wenn sich ferner der Mensch in der natürlichen Wirklichkeit nicht als psychophysisches Wesen gibt, sondern als ein in der Umwelt eine gewisse Tätigkeit ausübender, mit anderen in Kontakt tretender Mensch, dann muß auch erklärt, "abgeleitet", werden, wie, durch welche Modifikation die von Husserl so genannte "natürliche" (den obigen Überlegungen gemäß wohl aber sich als "theoretisch" erweisende) Einstellung entsteht.⁶⁴

An diesem Punkt werden manche Grundzüge der in *Sein und Zeit* auszuarbeitenden Sehweise markant abgezeichnet. Von hier aus gesehen läßt die existenziale Analytik sich als die Thematisierung des intentionalen Seienden in dessen "natürlicher Einstellung" kennzeichnen, und diese Analytik versteht sich als Fundamentalontologie, indem sie den Boden für das Fragen nach dem Sein (den "Seinsunterscheidungen") abgibt. Das intentionale Seiende nennt Heidegger Dasein, in welcher terminologischen Wahl zwei Ansprüche zum Ausdruck kommen. Einmal – negativ –, daß die überlieferten Menschenbegriffe (Subjekt, Ich, Vernunft, Geist) vom ontologischen Gesichtspunkt aus wegen ihrer Unklarheit bzw. metaphysischer "Belastung" nicht zu verwenden seien (der Begriff des Subjekts beschwört z.B. den des Objekts herauf, und zieht damit gleich eine bestimmte Betrachtungsweise nach sich); zum anderen aber – positiv –, daß der Titel Dasein ontologisch der neutralste Begriff ist, denn er impliziert keinen vorgegebenen Menschenbegriff (Anthropologie) und nur darauf hinweist, daß das Sein im Menschen "da" ist, daß der Mensch das Seiende ist, der die Frage nach dem Sein stellt, und das so zum Sein ein ausgezeichnetes Verhältnis hat.⁶⁵ Die Seinsstruktur dieses Seienden ist so, daß damit im Zusammenhang einige charakteristischen Züge der Husserlschen Verfahrensweise (Reduktion) scheitern. In der phänomenologischen Reduktion sehen wir nämlich, sagt Heidegger, von der Realität des Bewußtseins, dem faktischen Menschen, der Vereinzelung der Erlebnisse, ab:⁶⁶ "Der Sinn der Reduktion ist es gerade, von der Realität des Intentionalen keinen Gebrauch zu machen. [...] Sonach ist die Reduktion ihrem methodischen Sinne nach als Absehen-von grundsätzlich ungeeignet, positiv das Sein des Bewußtseins zu bestimmen. Im Sinne der Reduktion wird gerade der Boden aus der Hand gegeben, auf dem einzig nach dem Sein des Intentionalen gefragt werden könnte". "Wenn es aber Seiendes gäbe", sagt bedeutungsvoll Heidegger, "dessen Was es gerade ist, zu sein und nichts als zu sein, dann wäre diese ideative Betrachtung einem solchen Seienden gegenüber das fundamentalste Mißverständnis".⁶⁷ An diesem Punkt wird die vorherige Aneignung der "Krisenproblematik" (die Thematik des "faktischen Lebens") zum Ausgangspunkt der inneren Erneuerung der Phänomenologie.

*

Daß das theoretisch-erkennende Verhalten keine ursprüngliche Seinsart des Menschen ist, kommt auf dem gedanklichen Wege zu *Sein und Zeit* auch in einem ganz anderen Kontext zum Ausdruck, und zwar in der Behandlung solch bedeutungsvoller Fragen, die das gegenseitige Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft betreffen, wie in ihnen ein Fortschritt erzielt werden kann und worin dieser eigentlich bestehe, ferner wie sie sich zur Tradition verhalten. Für eine Heidegger grundsätzlich zur Richtung des "Existentialismus" einreihende Interpretation mag es wohl als überraschend wirken, daß Heidegger die durch die Entwicklung der Wissenschaften aufgeworfenen Probleme aufmerksam verfolgt und auch gewisse (wie man im Hinblick auf heutige wissenschaftshistorische und -theoretische Tendenzen sagen würde) "wissenschaftsentwicklungstheoretische" Konzeptionen formuliert hat. Auf diese ist es nicht uninteressant etwas einzugehen, nicht zuletzt deshalb, weil aus diesen ersichtlich wird auch, wie Heidegger *sein eigenes fundamentalontologisches* Unternehmen verstanden hat.

Die gegenwärtige Krise der Wissenschaften – führt Heidegger in seinen Vorlesungen aus – bedeutet im Grunde zweierlei: erstens – äußerlich –, daß der heutige Mensch, vor allem die Jugendlichen ein ursprüngliches Verhältnis zu den Wissenschaften verloren haben (und darauf weist nachdrücklich der berühmte Vortrag Max Webers "Wissenschaft als Beruf" hin); zweitens aber – innerlich –, daß "das Grundverhältnis der einzelnen Wissenschaften zu den von ihnen befragten Sachen fraglich geworden ist". Die Krise in diesem letzteren Sinne bedeutet soviel, daß die Grundbegriffe der jeweiligen Wissenschaft "aus ursprünglicher Sachkenntnis zu festigen" seien⁶⁸; und echter Fortschritt einer Wissenschaft besteht nicht darin, daß "irgendein Gelehrter in einem bestimmten Fall etwas Neues findet, sondern [...] in der Revision der Grundbegriffe, d.h. in der von da einsetzenden Umlegung der bisher vorhandenen Sätze und Begriffsbestände auf neue Fundamente. Die Umwälzung in der heutigen Physik durch Einstein hat sich auf diesen Weg vollzogen".⁶⁹ "Die eigentliche Entwicklung und Geschichte einer Wissenschaft" vollzieht sich also "nicht in der Entdeckung neuer Tatsachen, sondern in der Umbildung ihrer Grundbegriffe, d.h." – wie "die Genesis der neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft" es zeigt – "in der Wandlung des Verständnisses der Seinsverfassung des betreffenden Gebietes".⁷⁰ Die Neuformulierung der Grundbegriffe bedeutet allerdings ein völlig neues Verhältnis zum untersuchten Gegenstand, eine neue Weise, den Gegenstand des fraglichen Wissenschaftsbereiches zu erfahren.⁷¹ Die Umgestaltung der Grundbegriffe erfordert also ein originärer – die traditionellen Begriffe überschreitender – Rückgriff auf den Gegenstand, und Wissenschaftstheorie ist nicht dann fruchtbar, sagt Heidegger, wenn sie "hinter einem bestimmten Faktum einer zufälligen, historisch vorgegebenen Wissenschaft herläuft", sondern gerade dann, wenn sie sich darum bemüht, "in das primäre Sachfeld einer möglichen Wissenschaft [vorauszuspringen] und durch Erschließung

der Seinsverfassung dieses Sachfeldes die Grundstruktur des möglichen Gegenstandes dieser Wissenschaft erst [bereitzustellen]":⁷² Die Krise kann nur fruchtbar sein, wenn die Wissenschaften ihren eigenen Sinn zurückgewinnen und einsehen, daß "die Freilegung des primären Sachfeldes eine prinzipiell andere Erfahrungs- und Auslegungsart fordert, als sie in den konkreten Wissenschaften herrschen". Dies ist jedoch eine wissenschaftstheoretische, d.h. philosophische Aufgabe, die die Wissenschaften selbst nicht erfüllen können – zu den Wirklichkeitsgebieten "nur vorgedrungen werden kann gewissermaßen im Überspringen der Wissenschaften." Es ist z.B. überhaupt nicht ausgemacht, "daß, wenn Geschichtswissenschaft von der Geschichte handelt, die Geschichte, so wie sie in der Wissenschaft verstanden ist, notwendig auch schon die eigentliche geschichtliche Wirklichkeit ist".⁷³ Denn "die Wissenschaften selbst [sind] nichts anderes [...], als konkrete Möglichkeiten des menschlichen Daseins selbst, sich über seine Welt [...] und über sich selbst auszusprechen";⁷⁴ Möglichkeiten, welche die Erfahrungsweise der bezüglichen Gegenstände je schon bestimmen: Die Philosophie kann auch deswegen die Tatsache nicht vor Augen verlieren, daß das theoretisch-erkennende Verhalten nicht die ursprüngliche Verhaltensweise des Menschen ist, weil sie dann – sich mit ihm naiv identifizierend – gerade die Möglichkeit aus der Hand gäbe, bezüglich dessen eine philosophische Fragestellung zu formulieren.

Wenn die gegenwärtige Krise der Wissenschaften nichts anderes ist, als eine Grundlagenkrise⁷⁵ (die sich über die Physik, Biologie und die Geschichtswissenschaften hinaus auch auf die Theologie erstreckt, deren sich auf das Mensch-Gott-Verhältnis beziehende traditionelle Begriffe in einer philosophischen Begrifflichkeit wurzeln, die den gesamten Tatbestand "auf den Kopf gestellt hat"), dann kann nur der ursprüngliche Rückgang auf die Sachen selbst einen Ausweg bieten. "Sollen die Wissenschaften daher [...] ihr Recht [nicht] lediglich darauf gründen, daß sie sich auf den bisherigen traditionellen Gang berufen, sondern ihre Seinsmöglichkeit aus ihrem Sinn im menschlichen Dasein gewinnen, dann ist die entscheidende Frage und die Stelle, an der die Krisis zur Beantwortung kommt, die: die Sachen selbst [...] zu einer ursprünglichen Erfahrung [...] zu bringen".⁷⁶

Geht all dies jedoch nicht gleichzeitig auch die Philosophie an? Müßte sich auch die Philosophie nicht durch ursprüngliche Erfahrung zurückkehren – zu was? Was ist denn die "Sache" der Philosophie?⁷⁷ Ob nicht das Sein? Und ihre spezifische Disziplin nicht die Ontologie? Müßte die Selbstbesinnung der Philosophie – die innere Erneuerung der Phänomenologie – nicht eben in dieser Richtung herumtasten? Aber die Ontologie zählt seit langer Zeit sozusagen als Tabu⁷⁸; mehr noch: die Frage nach dem Sein ist seit Aristoteles "verstummt", und die darauffolgende Tradition hat die griechische Ontologie nur systematisiert und extrem erschöpft. "Wo vom Sein des Seienden, ohne ausdrückliche Frage danach, gehandelt wird, [...] sind die Seinsbestimmungen und Kategorien in Wirkung, die Plato und Aristoteles

in den Grundzügen entdeckt haben [...], ohne daß der Boden, dem sie abgenommen sind, in ausdrücklich forschender Erfahrung behalten oder allererst in eine solche gebracht wäre, ohne daß die artikulierende Frage [...], der diese Kategorien entsprungen sind, noch lebendig wäre".⁷⁹ Sofern Philosophie ihre eigene Achtung nicht bloß auf die Tradition gründen will, sollte auch sie nicht zu ihrer eigensten "Sache" zurückkehren und diese (was damit gleichbedeutend ist) in einer ursprünglichen Erfahrung erschließen?

An diesem Punkt wird es deutlich, daß der Plan der Heideggerschen Fundamentalontologie auf zweierlei Weise im Zusammenhang mit der Reflexion über das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie entstand. Erstens: Daß auch die Philosophie der Erneuerung durch die Revision der Grundbegriffe, des ursprünglichen Rückgangs auf die thematische Sache bedarf – diese Einsicht wurde Heidegger wohl durch das Erleben der Krise der Wissenschaften sowie der Möglichkeiten wissenschaftlicher Entwicklung vermittelt. Die auf die eigene Fundamente gehende Selbstbesinnung der Philosophie könnte dann wohl – zweitens – auch für die Wissenschaften einen Anhaltspunkt gewähren, sofern Philosophie als Wissenschaftstheorie nicht bloß der seienden Wissenschaften "herläuft", sondern ihnen neue Seinsgebiete bzw. die alten durch neue Erfahrungs- und Auslegungsart freilegt. Die Erneuerung der Philosophie wird so zur Erneuerung sowohl von sich selbst als auch den Wissenschaften. Liegt "in jeder Wissenschaft von einem Gebiet des Seienden [...] schon latent eine ihr zugehörige, von ihr selbst aber nie [...] ausbildbare regionale Ontologie", dann entsteht von da aus für die Philosophie die Aufgabe, "auf die eine Region bestimmende regionale Seinsverfassung" zu besinnen. Die regionalen Ontologien aber "gründen ihrerseits in der Fundamentalontologie".⁸⁰

Wie soll aber die Erneuerung, d.h. die Revision der Grundbegriffe vollzogen werden? Daß es hier eine absolute Neuschaffung in Frage käme, wurde bereits in der Habilitationsschrift im Zusammenhang mit den Wissenschaften ebenso nachdrücklich abgelehnt, wie umgekehrt auch die Vorstellung, die Aufgabe der Wissenschaftstheorie solle in der äußeren Systematisierung der vorgegebenen seienden Wissenschaften bestehen.⁸¹ Wie soll denn das Verhältnis der Philosophie zu ihrer eigenen Tradition sein? Gibt es da eine Entwicklung? Als Heidegger schreibt: "Die Philosophie entwickelt sich nicht im Sinne eines Fortschritts, sondern sie ist Bemühung um Auswicklung und Erhellung derselben wenigen Probleme"⁸², so kehrt mit geringfügigen Änderungen schon Gesagtes zurück.⁸³ "Die Aufnahme der Tradition", so lautet die neue Überlegung, "ist nicht notwendig Traditionalismus und Übernahme der Vorurteile". Husserl und Scheler wurden wegen ihres Anschlusses an die Tradition gefeiert, aber das ist ganz äußerlich verstanden: man hat ihrer Arbeit nicht das Positive einzuschätzen gewußt, d.h. man hat ihre Lehren einfach in die alten Begriffe eingebettet. Auf der anderen Seite war Husserl gerade dort – im schlechten Sinne – traditionell, wo er sich der Tradition der neuzeitlichen Philosophie blind, d.h. unkritisch (unphänome-

nologisch) angeknüpft hat. "Die Herrschaft der ontologischen und anthropologischen und damit auch der logischen Tradition wird sich in der Philosophie um so leichter und selbstverständlicher behaupten, je mehr diese selbst im Entwurf ihrer Aufgaben und Fragen, in den Wegen und Mitteln ihrer Beantwortung sich wieder in die Tradition hineinstellt, nicht in eine beliebige Tradition, sondern in eine, die sich aus der Dringlichkeit der Sachen selbst von ihrer Bearbeitung her vorzeichnet. Bei Husserl ist es die Aufnahme der Tradition des Descartes und der von ihm ausgehenden Vernunftproblematik", bei Scheler handelt es sich um "augustinisch neuplatonische" Denkmotive.⁸⁴ Auch wir suchen eine Anknüpfung an die Tradition, "einen echten Anschluß" - sagt bedeutungsvoll Heidegger -, "denn der Gegenweg wäre ebenso phantastisch, die Meinung, man könnte gewissermaßen eine Philosophie in die Luft bauen". Aber an die Tradition kann man auf zweierlei Art und Weise anknüpfen: entweder so, daß "das Aufgenommene selbst nicht unter Kritik gestellt wird", oder aber "der Rückgang kann auch so vollzogen werden, daß vor die Fragen, die in der Geschichte gestellt wurden, zurückgegangen wird, und die Fragen, die die Vergangenheit gestellt hat, erst wieder ursprünglich zugeeignet werden".

Die Art und Weise des echten Anschlusses an die Tradition ist daher eben die so aufgefaßte *Wiederholung*, in der der traditionelle Charakter der Frage verschwindet: "So ist die Phänomenologie in ihrer eigensten Möglichkeit radikalisiert nichts anderes, als das wieder lebendig gewordene Fragen von Plato und Aristoteles: *die Wiederholung, das Wiedergreifen des Anfangs unserer wissenschaftlichen Philosophie*".⁸⁵ An diesem Punkt wird die ontologische Radikalisierung der Phänomenologie vollendet und somit der Weg zu *Sein und Zeit* eröffnet.

ANMERKUNGEN

¹ GA 1: S. 186 (vgl. im ersten Teil dieser Studie S. 171).

² Vgl. GA 1: S. 410.

³ Vgl. GA 1: S. 408: "Die Geschichte muß [...] ein bedeutungsbestimmendes Element für das Kategorienproblem werden".

⁴ Ebd., S. 412.

⁵ Vgl. ebd., S. 283 bzw. im ersten Teil dieser Studie S. 172.

⁶ GA 1: S. 401, 403.

⁷ O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1983 (2. Auflage), S. 19.

⁸ GA 1: S. 405, 403.

⁹ Ebd., S. 403. - Vgl. GA 25: S. 167, und ferner auch SZ S. 154, 183, 212; EM S. 78.

¹⁰ Vgl. GA 21: S. 311; GA 25: S. 167; GA 33: S. 31; ID S. 53 ff.

¹¹ GA 25: S. 166 f. Der Anspruch auf die Erneuerung der Logik wurde bereits 1912 formuliert (vgl. GA 1: S. 37). - Anzumerken ist jedoch, daß gemäß Heideggers späterer Ausarbeitung der vierfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles die Behandlung des Seins im Sinne der Kategorien nur in einer engeren Bedeutung der Vielfältigkeit des Seins gerecht wird, den der Kategorien nur in einer engeren Bedeutung der Vielfältigkeit des Seins gerecht wird, den der systematischen Rahmen daher nicht abzugeben imstande ist, die Seinsfrage in ihrer Ursprünglichkeit zu artikulieren; aus dieser Einsicht folgt, daß die Ausarbeitung der Seinsfrage, die Ontologie nicht auf eine Kategorienlehre (oder gar Substanzlehre) reduziert werden kann.

Vgl. GA 31: S. 77 ff.; GA 33: S. 4 ff., bes. S. 16, 45; EM S. 142 f. S. hierzu Franco Volpi: *Heidegger e Aristotele*, Cedam, Padova 1984 und ders.: "Heidegger e la storia del pensiero greco: Figure e problemi del corso del semestre estivo 1926 sui 'Concetti fondamentali della filosofia antica', *Itinerari*, 1986, Heft 1/2, S. 227-268. bes. S. 253.

¹² Deswegen kann Heidegger behaupten, Aristoteles und sogar die ganze griechische Philosophie haben unbewußt vom phänomenologischen Verfahren Gebrauch gemacht. Vgl. SD S. 87 und zusammenfassend Th. Sheehan: "Heidegger, Aristotle, Phenomenology", *Philosophy Today*, Summer 1975, S. 87-94, bes. S. 88.

¹³ Vgl. GA 21: S. 159 ff.

¹⁴ Dessen Thematisierung wird einer weiteren Studie vorbehalten.

¹⁵ Vgl. Husserls Brief an Natorp am 8. Oktober 1917, zitiert in Th. Sheehan: "Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography", in Th. Sheehan (Hrsg.): *Heidegger. The Man and the Thinker*, Precedent, Chicago 1981, S. 8. Vgl. ferner SZ S. 38; Karl Schuhmann: *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1977, S. 230, 235.

¹⁶ Vgl. O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 70, 28.

¹⁷ Vgl. den ersten Teil dieser Studie, S. 164 ff.

¹⁸ Vgl. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 28. - Von diesem Gesichtspunkt aus ist ein Brief von Wichtigkeit, den Gerda Walther am 20. Juni 1919 an Alexander Pfänder geschrieben und darüber berichtet hat, daß an einem der üblichen Samstagsdiskussionen im Haus Husserl ein Angriff gegen das "reine Ich" eingeleitet worden sei, den der junge Ebbinghaus angeregt und Heidegger gefolgt hätte. Heidegger zufolge sei das Ur-ego das bestimmte historische Ich, aus dem das reine Ich dadurch entstehe, daß seine Geschichtlichkeit völlig verdrängt werde. (vgl. Th. Sheehan: "Heidegger e il suo corso sulla 'Fenomenologia della religione' (1920-21)", *Filosofia* (Torino), XXXI, 1980, S. 436 f.; vgl. hierzu auch K. Schuhmann: *Husserl-Chronik*, S. 235). In der neulich zugänglich gewordenen Vorlesung Heideggers 1919 heißt es: "Das historische Ich ist [im 'Prozeß der fortschreitenden zerstörenden theoretischen Inifizierung des Umweltlichen'] entgeschichtlicht bis auf einen Rest von spezifischer Korrelat der Dingheit" (GA 56/57: S. 89; vgl. auch ebd., S. 206, wo es im Zusammenhang mit dem "Erlöschen des Situationszusammenhangs" heißt, daß dadurch "zugleich das Situations-Ich, das 'historische' Ich verdrängt [wird und] die 'Entgeschichtlichung des Ich' eintritt"); ferner auch ebd., S. 85). "Durch den Prozeß der Theoretisierung gibt es eine Entgeschichtlichung des Historischen Ich zum theoretischen Ich", so faßt Theodore Kisiel die fraglichen Teile von Heideggers Vorlesung 1919 zusammen. "Das theoretische Etwas gibt es nur, wenn das historische Ich aus sich heraustritt und der Entleerungsprozeß eintritt" (Th. Kisiel: "Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühwerk Heideggers", *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* IV, 1986/87, S. 98, 100).

¹⁹ Vgl. SZ S. 22 ff., 39, 89, 392. Aus dem Umkreis der frühen Vorlesungen vgl. GA 61: S. 75 f. ("kritischer Abbau der Tradition").

²⁰ Vgl. SZ S. 22.

²¹ "[...] als eigentlicher Zugang zum Seienden in seinem Ansichsein[ist] das reine Betrachten fixiert" (GA 24: S. 155; vgl. noch GA 31: S. 52).

²² O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 42.

²³ O. Pöggeler: "Zeit und Sein bei Heidegger", E.W. Orth (Hrsg.): *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Phänomenologische Forschungen, Bd. 14. Alber, Freiburg/München 1983, S. 169.

²⁴ SZ S. 26. Vgl. ferner GA 31: S. 113 f. Für eine bündige und zutreffende Analyse des Problems s. Magda King: *Heidegger's Philosophy*, The Macmillan Company, New York 1964, S. 24 f.

²⁵ Vgl. GA 20: S. 7 f.

²⁶ Vgl. GA 20: S. 200 f.; GA 24: S. 104, 154 f.; GA 26: S. 19; SZ S. 212.

²⁷ GA 24: S. 103 f. Wenn "die antike Philosophie ihre Ontologie auf den *logos* orientiert", dann konnte man "mit einem gewissen Recht sagen [...], die antike Ontologie sei eine Logik des

Seins. Das ist insofern richtig, als der Logos das Phänomen ist, das aufklären soll, was Sein bedeutet" (ebd.). Vgl. noch ebd. S. 172, 444; GA 26: S. 19 ff., 109.

²⁸ Vgl. bes. GA 63: S. 21 ff.

²⁹ Vgl. z.B. SZ S. 17, 45 ff.; KPM S. 202 ff., 223.

³⁰ Heideggers damit zusammenhängender prinzipieller Vorwurf gegenüber der überlieferten Anthropologie geht dahin, daß diese das *Sein* des Subjekts vergessen bzw. nicht thematisiert habe (vgl. GA 20: S. 149; SZ S. 45 ff.; aus den frühen Vorlesungen jetzt auch GA 61: S. 173: "Es gilt gerade, [...] dem Sinn des 'sum' im 'cogito-sum' [...] nachzugehen"; "Daß Descartes in eine erkenntnistheoretische Fragestellung abbiegen bzw. geistesgeschichtlich sie inaugurieren konnte, ist nur der Ausdruck dafür, daß ihm das 'sum', sein Sein und seine kategoriale Struktur, in keiner Weise problematisch wurde [...]").

³¹ Vgl. den ersten Teil dieser Arbeit, bes. S. 166, 179 f.

³² GA 20: S. 30. Vgl. SD S. 81.

³³ H.-G. Gadamer: "Die phänomenologische Bewegung", *Kleine Schriften*, Bd. III, Mohr, Tübingen 1972, S. 152 f.

³⁴ Vgl. GA 20: S. 184; GA 21: S. 32, 279 f.; GA 24: S. 3; GA 29/30: S. 534; SD S. 48, 90.

³⁵ GA 20: S. 13 ff.

³⁶ Ebd., S. 16.

³⁷ GA 20: 13, 17 f. Die Entstehung des Neukantianismus wird in der Davoser Debatte von Heidegger ähnlich, aber noch kritischer charakterisiert (vgl. KPM 246). Für diese Sehweise vgl. ferner auch GL und aus dem Umkreis der frühen Freiburger Vorlesungen GA 61: S. 4; GA 63: S. 68. Es ist nicht uninteressant anzumerken, daß diese Art und Weise, die Umbildung des philosophischen Bewußtseins zu charakterisieren, schon bei Diltthey zu beobachten ist, mit der Differenz jedoch, daß dieser die genannte Umbildung ganz neutral, also ohne jedwede Kritik, viel eher mit Begeisterung, charakterisiert. Vgl. W. Diltthey: *Das Wesen der Philosophie*. Hrsg. von O. Pöggeler. Meiner, Hamburg 1984, S. 24 (= Diltthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, S. 357): "Wenn die Einzelwissenschaften das Reich der gegebenen Wirklichkeit unter sich aufgeteilt haben [...], so entsteht eben hiermit ein neues Reich: diese Wissenschaften selber. Der Blick wendet sich vom Wirklichen zum Wissen von ihm und findet hier ein Gebiet, das jenseits der Einzelwissenschaften liegt. Seitdem dasselbe in den Horizont des menschlichen Nachdenkens trat, ist es stets als die Domäne der Philosophie anerkannt worden: - Theorie der Theorien, Logik, Erkenntnistheorie".

³⁸ Angesichts des ganzen Lebenswerkes Dilttheys ist Lukács' Beurteilung überraschenderweise ähnlich. "Freilich war die Tradition sowohl wie die zeitgenössische Philosophie zu mächtig, um seine eigentümliche Natur auf einem sicheren und eindeutigen Weg zu halten" formuliert Heidegger (GA 20: S. 20.; in Franz-Joseph Brechts Nachschrift von Heideggers Vorlesung Sommersemester 1920 heißt es: "Wir sind uns klar, daß Diltthey an die ihn umgebende Philosophie Zugeständnisse macht und mußte" [19. Juli 1920]), und in Lukács' Nachruf heißt es: "Diltthey war nicht imstande, sich von seinem Zeitalter zu emanzipieren" (Lukács György: "Wilhelm Diltthey (1833-1911)". In: *A szellem* 1 (1911), S. 253, jetzt in: Lukács György: *Ifjúkori művek*, hrsg. von Tímár Árpád, Magvető, Budapest 1977, S. 553).

³⁹ GA 20: S. 21. Vgl. auch ebd., S. 161.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 16 ff.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 23 ff.

⁴² Ebd., S. 27, weiterhin auch S. 35. - "Jedes psychische Phänomen", hieß es bei Brentano, "ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale [...] Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt [...] oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt usw." Brentano fügt in einer Anmerkung hinzu: "Schon Aristoteles hat von dieser psychischen Einwohnung gesprochen. In seinen Büchern von der Seele sagt er, das Empfun-

dene als Empfundenes sei in dem Empfindenden, der Sinn nehme das Empfundene ohne die Materie auf, das Gedachte sei in dem denkenden Verstande" (Franz Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Zweites Buch, Erstes Kapitel, §.5. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1924. Meiner, Hamburg 1973, Bd. I. S. 124 f.). Zu den Mißverständnissen angesichts des Ausdrucks "intentionale Inexistenz" s. die erklärende Anmerkung Brentanos 1911 (Bd. II, S. 8 f.: "Dieser Ausdruck ist in der Art mißverstanden worden, daß man meinte, es handle sich dabei um Absicht und Verfolgung eines Zieles. So hätte ich vielleicht besser getan, ihn zu vermeiden. Die Scholastiker gebrauchten weit häufiger noch statt 'intentional' den Ausdruck 'objektiv'. In der Tat handelt es sich darum, daß etwas für das psychisch Tätige Objekt und als solches, sei es bloß gedacht oder sei es auch als begehrt, geflohen oder dergleichen, gewissermaßen in seinem Bewußtsein gegenwärtig ist. Wenn ich dem Ausdruck 'intentional' den Vorzug gab, so tat ich es, weil ich die Gefahr eines Mißverständnisses für noch größere hielt, wenn ich das Gedachte als gedacht 'objektiv seiend' genannt hätte, wo die Modernen, im Gegensatz zu 'bloß subjektiven Erscheinungen', denen keine Wirklichkeit entspricht, das wirklich Seiende so zu nennen pflegen".

⁴³ GA 20: S. 30 f. Das ist Heidegger zufolge im gewissen Sinne das Schicksal jedes großen Philosophen. "[...] zum Glück ist das faktische Vorgehen Kants weit besser als sein eigenes Wissen darum", heißt es an einer Stelle, "und das wird bei jedem produktiven Denker notwendig so bleiben - auch dort, wo eine größere Durchsichtigkeit in dem Wissen um die Methode lebendig ist, auch dort weiß dieses Wissen nicht die eigentlich treibenden Anliegen der Fragestellung" (GA 25: S. 324).

⁴⁴ GA 20: S. 32.

⁴⁵ Ebd., S. 39, 37.

⁴⁶ Ebd., S. 37 f., 45 f.

⁴⁷ Vgl. ebd. S. 49 f. - Heideggers Beispiel ("der Stuhl ist hart") schießt das Beispiel von *Sein und Zeit* "der Hammer ist zu schwer" vor (SZ S. 154 ff., 360).

⁴⁸ GA 20: S. 51. Es hieß bereits 1919: "Unmittelbar ist mir im Kathedererlebnis das Katheder gegeben. Ich sehe dieses als solches und sehe nicht etwa Empfindungen und Empfindungsdaten [...]" (GA 56/57: S. 85).

⁴⁹ GA 20: S. 51, 62 f. - Heidegger geht noch auf zwei weitere, von ihm für bedeutend gehaltenen Entdeckungen der Phänomenologie ein: auf die kategoriale Anschauung und das Apriori. Angesichts der ersteren hebt er hervor, daß sie ein "schlichtes Erfassen des Kategorialen" ermöglicht (ebd., S. 64), wodurch man - vermittels der Begriffe der intentionalen Vermeins und der intentionalen Erfüllung - einen phänomenologischen Evidenz- und Wahrheitsbegriff gewinnen und kategoriale Formen erfassen kann, die nicht vom Subjekt abhängig sind, wohl aber den Begriff der Objektivität erweitern und die Möglichkeit schaffen, ideale Gegenstände, d.h. Kategorien auszuarbeiten: "in der [...] phänomenologischen Forschung ist die Forschungsart gewonnen", sagt er, "die die alte Ontologie suchte. Es gibt keine Ontologie neben einer Phänomenologie, sondern wissenschaftliche Ontologie ist nichts anderes als Phänomenologie" (ebd., S. 98; vgl. hierzu auch SZ S. 35 ff.). In Ansehung des Apriori betont er nachdrücklich, wie die Phänomenologie den Begriff des Apriori vom Subjekt, der Erkenntnis abgelöst und somit ermöglicht hat, im Kategorialen, in der idealen Sphäre das Apriori ebenso aufzufinden wie im Realen (GA 20: S. 100 ff.).

⁵⁰ "Phenomenology, in a sense, is closer to empiricism than Kant ever was", schreibt Edo Pivčević (E. Pivčević: *Husserl and Phenomenology*, Hutchinson, London 1970, S. 17). Pivčević bietet einen aufschlußreichen Vergleich zwischen dem Erfahrungsbegriff des logischen Positivismus und dem der Phänomenologie und grenzt die phänomenologische Konstitution von der logischen Konstruktion ab (ebd., S. 17 f., 66 ff.). Daß es Husserl gewesen sei, der "den Sinn aller echten philosophischen 'Empirie'" wiederhergestellt habe, betont Heidegger selbst in *Sein und Zeit* (SZ S. 50).

⁵¹ GA 20: S. 147. - "Wenn die Phänomenologie als Methodenbegriff unabhängig ist von inhaltlichen philosophischen Standpunkten und Richtungen, dann muß sie auch unabhängig sein von der spezifischen Ausprägung, die Husserl der phänomenologischen Methode gegeben hat, und von dem thematischen Bereich, den Husserl als den Gegenstand der phänomenolo-

gischen Philosophie bestimmt hat. [...] Phänomenologie als Methode wurde [bei Husserl] zugleich zu einer thematisch fest umrissenen Philosophie: zunächst zur Phänomenologie der reinen Bewußtseinserlebnisse, sodann zur Phänomenologie des transzendentalen Bewußtseinslebens bzw. der transzendentalen Subjektivität" (Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt/Main 1981, S. 13.).

⁵² GA 20: S. 178: "Die Phänomenologie bestimmt gegen ihr eigenstes Prinzip ihre eigenste thematische Sache, nicht aus den Sachen selbst [...] Phänomenologie ist daher in der Grundaufgabe der Bestimmung ihres eigensten Feldes *unphänomenologisch*!".

⁵³ Vgl. GA 20: S. 141, 157. f. (hierzu auch ebd., S. 178.) bzw. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, *Husserliana*, Bd. III/1. §. 76. Nijhoff, Den Haag 1976, S. 159. – Oben wurde Heideggers Meinung zitiert, derzufolge Husserl nicht imstande war, die bahnbrechende Bedeutung der *Logischen Untersuchungen* einzuschätzen (vgl. Anm. 43; bezüglich der *Logischen Untersuchungen* als des Grundwerks der Phänomenologie vgl. noch U. S. 90 f.). Heideggers Husserl-Bild kann wie folgt rekonstruiert werden. Die *Logischen Untersuchungen* haben durch die prinzipielle Widerlegung des Psychologismus die Voraussetzung für die Ausarbeitung einer reinen Logik (Kategorienlehre) geschaffen. Daß Husserl hinter sich selbst zurückgefallen ist, liegt daran, daß er die vor allem seitens des Neukantianismus und vornehmlich von Natorp vorgebrachten Kritiken ernst genommen habe, welche Kritiken die Originalität seines Werks verkannt hätten, indem sie es im Sinne der Alternative *Psychologismus versus Platonismus* gedeutet haben (vgl. GA 21: S. 88; KPM S. 247; SD S. 47. f. ferner auch aus dem Umkreis der jetzt zugänglich gewordenen frühen Vorlesungen GA 63: S. 73.). Um dieser – Heidegger zufolge – ihm aufgezwungene Alternative auszuweichen, blieb für Husserl nichts anderes übrig, als die Wendung zum Neukantianismus (wodurch er gleichzeitig in Inkonssequenzen gefallen ist, denn wie könnte dies wohl mit der überzeugenden und mächtigen Kritik, die er in den *Logischen Untersuchungen* über den "spezifischen Relativismus" ausgeübt hatte, vereinbart werden? [Vgl. *Logische Untersuchungen*, I, §. 36. Unveränderter Nachdruck der 2., umgearbeiteten Auflage, Niemeyer, Tübingen 1980, S. 116. ff., im Zusammenhang mit Kant bzw. dem "Bewußtsein überhaupt" bes. § 38, S. 124]). Daß sich die neukantianische Wendung nicht organisch aus der Grundidee der Phänomenologie ergab: dies sucht Heidegger an entscheidenden Punkten zu zeigen.

⁵⁴ Heideggers Argument geht dahin, ob und wie sich der "radikalste Seinsunterschied" in einem bezüglichen intentionalen Akt gibt. M.a.W.: Gibt es ein Sich-richten-auf (und wenn ja, wie ist seine Struktur), für welches und in welchem der genannte Unterschied zugänglich wird? Wenn Husserl für dessen Aufweisung und Beschreibung schuldig bleibt – und ohne *Beschreibung* und *Aufweisung* gibt es ja keine Phänomenologie –, dann heißt dies, daß die diesbezügliche These nichts anderes sei, als eine dogmatische (d.h. keiner kritischen Betrachtung unterzogene) Übernahme der Tradition. So kann dann Heidegger sagen, daß die Phänomenologie in dieser Hinsicht "unphänomenologisch" ist (GA 20: S. 178).

⁵⁵ *Ideen*, § 32. (S. 65), vgl. ferner § 33.

⁵⁶ Ebd. § 33. (S. 67).

⁵⁷ Vgl. SZ. S. 120. – "Ich erfahre mich faktisch nie als Erlebniszusammenhang oder als Konglomerat von Akten und Vorgängen" – hieß es laut der Nachschrift Fritz Kaufmanns bereits in der Vorlesung des Wintersemesters 1920/21 über die "Phänomenologie der Religion" –, "auch nicht als Ich-Objekt in einem abgegrenzten Sinn, sondern ich erfahre mich faktisch in dem, was ich tue, was ich leiste, was ich gelte, in meiner Mißachtung, meiner Beschäftigung, meinen Depressionen [...]" (die disbezügliche Passage von Franz Joseph Brechts Nachschrift derselben Vorlesung lautet, abgesehen von geringfügigen stilistischen Änderungen und der Auslassung der Wörter "oder als Konglomerat von Akten und Vorgängen", gleich).

⁵⁸ GA 20: S. 154. ff., Vgl. ebd., S. 367: "[...] 'ursprünglich und zunächst' hört man gerade nicht Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, [...] das Motorrad, die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind. Es bedarf schon einer sehr künstlichen und komplizierten Einstellung, um so etwas wie ein 'reines Geräusch' zu hören". – "Husserl tended to see man in the natural attitude, e.g. the empirical ego, simply in connection with psychophysical and neorological processes, hence as a thing-entity of nature. In that regard, Heidegger

considered the 'natural attitude' in Husserl not to be natural enough" (Th. Sheehan: "Heidegger's Philosophy of Mind". G. Fløistad [Hrsg.]: *Contemporary Philosophy: A New Survey*, Bd. 4: *Philosophy of Mind*, Nijhoff, The Hague 1983, S. 294). – Heidegger setzt sich hier noch mit den ihm von Husserl zugänglich gemachten – erst nach dem 2. Weltkrieg als 2. Buch der *Ideen* zu erscheinenden – Manuskripten auseinander, in denen Husserl durch die Thematisierung einer der naturalistischen Einstellung gegenübergestellten "personalistischen" Einstellung seinen Standpunkt weiter zu differenzieren und sich an Dilthey knüpfend von dem Naturalismus erneut Abstand zu verschaffen sucht. Heidegger geht gründlich auf Husserls Analysen ein, letztendlich meint jedoch, in ihnen wieder Spuren des Naturalismus zu entdecken. "Die Tatsache, daß Husserl der personalistischen Einstellung Rechnung trägt", lautet seine Konklusion, "zwingt nicht zur Zurücknahme und Revision der Kritik" (GA 20: S. 171).

⁵⁹ Vgl. GA 20: 160.

⁶⁰ Vgl. z.B. GA 1: S. 7. ("Die psychische Existenz eines Begriffs und das ideale Sein des Begriffsinhaltes sind total verschiedene Dinge") und den ersten Teil dieser Studie (S. 164 ff., 168ff.).

⁶¹ GA 20: S. 160. Vgl. auch ebd., S. 172 und GA 21: S. 89. ff. An der letztgenannten Stelle bringt Heidegger im Zusammenhang mit Rickert und der gesamten Wertphilosophie die Meinung zum Ausdruck, "daß in dieser dem Psychologismus gegenüber so philosophisch dünkenden Position, die allen Naturalismus überwunden zu haben glaubt, ein noch viel größerer [...] Naturalismus steckt" (GA 21: S. 92). Die Kritik des Psychologismus könne nämlich nur als Kritik der *Psychologie* fruchtbar sein, und nicht so, daß der ihm eigenen Sphäre gegenüber nun eine zeitlose Sphäre der reinen Logik oder der Werte ausgebaut wird; bei Rickert wird, bemerkt Heidegger, "die Psychologie ganz analog gefaßt [...] wie die Mechanik" (ebd., S. 96, 89). Heidegger überschreitet hier also sogar seinen eigenen früheren Antipsychologismus; allein – wie es aus seinem Jugendaufsatz über die neuen Entwicklungen der Logik hervorgeht – hegte er bereits am Anfang Zweifel am extremen Antipsychologismus, und zwar in dem Sinne, daß "die scharfe Trennung der Logik von der Psychologie vielleicht nicht durchführbar ist. [...] Ein anderes ist es, ob die Psychologie die Logik prinzipiell fundiert und ihren Geltungswert sichert, ein anderes, ob ihr nur die Rolle zufällt, erstes Betätigungsfeld, Operationsbasis zu werden. Und das zweite ist der Fall, weil wir es eben mit der eigenartigen, vielleicht nie ganz aufhellbare Probleme in sich bergenden Tatsache zu tun haben, daß das *Logische ins Psychische eingebettet wird*" (GA 1: S. 29. f. [Hervorhebung nicht im Original], s. hierzu den ersten Teil vorliegender Arbeit, S. 166).

⁶² "Die Fundamentalschicht bleibt das Naturwirkliche, daraufgebaut ist das Seelische und auf dieses das Geistige" (GA 20: S. 172).

⁶³ "Soll das Intentionale nach seiner Weise zu sein befragt werden, dann muß das Seiende, das intentional ist, ursprünglich gegeben, d.h. erfahren sein [...] Das ursprüngliche Seinsverhältnis zum Seienden, das intentional ist, muß gewonnen werden" (GA 20: S. 152).

⁶⁴ Die Selbstbesinnung der Phänomenologie bringt also mit sich, daß die von Husserl als Ausgangspunkt aufgenommene "natürliche Einstellung" hier als *abgeleitetes* Moment erscheinen wird. So wird Heideggers Umgestaltung der Phänomenologie im Sinne *echter philosophischer Kritik* vollzogen, welche die kritisierte Position nicht einfach beiseiteschiebt oder ignoriert, sondern sie – im Hegelschen Sinne – aufhebt d.h. als abgestuftes Moment in sich aufbewahrt. Husserl hat dies freilich nicht eingesehen: Als er sich Ende der zwanziger Jahre gründlicher an dem Studium von *Sein und Zeit* machte, warf er Heidegger vor, dieser treibe "Existenzphilosophie", "Anthropologie", und habe dabei den Aufstieg von der mundanen Subjektivität [...] zur transzendentalen Subjektivität, also die phänomenologische Reduktion, nicht verstanden (Nachwort zu den *Ideen, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. XI, Halle 1930, S. 551 [s. auch *Husserliana*, Bd. V, S. 140]); vgl. auch Husserls Brief vom 26. Dezember 1927 an Roman Ingarden, in dem er sich ebenfalls darüber beklagt, daß "Heidegger [...] den ganzen Sinn der Methode der phänomenologischen Reduktion nicht erfaßt hat" [E. Husserl: *Briefe an Roman Ingarden*, hrsg. von R. Ingarden, Nijhoff, Den Haag 1968, S. 43]; ferner auch seinen Brief vom 22. Februar 1937 an Karl Löwith [K. Löwith: *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Metzler, Stuttgart 1984, S. 236]). – "Vielleicht [...] ist es die Tragik Husserls", schreibt Pöggeler, "daß seine Überwindung der

Krise der Neuzeit letztlich doch nur noch einmal den Weg der neuzeitlichen Metaphysik wiederholt". Die tiefere Tragik Husserls liegt darin, "daß er, der für die Sachen selbst und gegen alle metaphysischen Konstruktionen gesprochen hatte, zuletzt noch einmal den Weg der metaphysischen Systeme der Neuzeit wiederholte und [...] nicht einmal sah, daß er Voraussetzungen, die durchschaubar geworden waren, nicht durchschaute. Wenn Heidegger versucht, jene Entscheidungen der Metaphysik neu zur Frage zu machen, die auch noch Husserls Denken bestimmen, dann dient er in ganz anderer Weise der Sache der Phänomenologie als jene, die einfach weiter 'phänomenologisch' forschen, ohne sich mit dem Grundansatz Husserls auseinanderzusetzen, oder aber Husserls Werk historisch nehmen und würdigen als das Werk eines 'Klassikers' der Philosophie und so gerade nicht das tun, was Husserl einzig und allein wünschte: daß man aus der Zuwendung zu den Sachen auf dem von ihm gelegten Grunde weiterbaue" (*Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 79 f., hierzu auch US S. 95). Angesichts des Unterschieds zwischen der Husserlschen und der Heideggerschen Auffassung der Phänomenologie vgl. James C. Morrison: "Husserl and Heidegger. The Parting of the Ways", in F. Elliston (Hrsg.): *Heidegger's Existential Analytic*. Mouton, The Hague-Paris-New York, o.J. [1978], S. 47-59. Husserls Hauptanliegen ist es gewesen, schreibt Morrison, "to avoid [...] the *metabasis* of the subject into a worldly object. By contrast, Heidegger's major concern is to avoid a *metabasis* of Being into a being. In other words, for Heidegger the major problem is not to prevent a *metabasis* of one kind of being (subjectivity) into another kind of being (objectivity), but to prevent the *metabasis* of Being itself [...]. Whereas for Husserl the only genuine alternative to the ontical is the transcendental, for Heidegger the genuine alternative to the ontical is the ontological [...]. From Husserl's point of view, however, if the transcendental significance of consciousness is rejected only the worldly remains. Thus he sees Heidegger's 'substitution' of Dasein for consciousness as a relapse into anthropologism and naturalism [...]" (a.a.O., S. 56. f.; vgl. hierzu Heideggers Brief an Husserl vom 22. Oktober 1927 in E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie*, *Husserliana* IX, hrsg. von W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1962, S. 600 ff., bes. S. 601). – Das Verhältnis Husserl-Heidegger soll uns hier nur in dem Maße beschäftigen, in dem dieses für die Denktwicklung Heideggers relevant ist; auf andere Dimensionen ihres Verhältnisses (die es zweifelsohne gibt) kann hier nicht eingegangen werden. Oben sollte es zu zeigen versucht werden, wie Heideggers Weg zu *Sein und Zeit* (bzw. zur Fundamentallontologie als existenzialer Analytik) an entscheidenden Punkten aus der Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls entfaltet ist. Daß Husserl nicht imstande war, *Sein und Zeit* richtig einzuschätzen, daß er Heidegger nicht auf seinem Weg begleitet hat – das mindert gar nicht seine philosophische Leistung und folgt gewissermaßen auch aus der Natur der Sache, denn es geht hier um letzte Voraussetzungen. Auch Heideggers Analyse zeigt, daß Husserls "Dogmatismus" gerade darin besteht, sich unreflektiert an die neuzeitliche, kartesisch-kantianische Tradition angeschlossen zu haben; und daß sich in diesem Sinne jedwede Philosophie zwischen Grenzen bewegt und sich bewegen muß, brachte Heidegger selbst wiederholt nachdrücklich zum Ausdruck. "Jede philosophische Problematik", so schreibt er, "hat etwas im Rücken, das sie selbst und trotz ihrer höchsten Durchsichtigkeit nicht erreicht, denn die Durchsichtigkeit hat sie gerade daher, daß sie um jene Voraussetzung nicht weiß" (GA 21: S. 280). "In jeder Arbeit der Philosophie", heißt es anderswo, "gibt es Grenzen, die [...] nicht Grenzen des Auffassungsvermögens, [...] den Grad des Scharfsinns und den Grad der Kenntnisse und den Grad der Bildung betreffen, sondern Grenzen, die mit der geschichtlichen Existenz selbst gegeben sind. Sofern aber nun [...] gerade mit diesen Grenzen konkret Ernst gemacht wird, sind sie die Bedingung der Möglichkeit einer echten philosophischen Produktivität [...]" (ebd., S. 344). "[...] die Ablösung vom Früheren" sei, so heißt es an einer wieder anderen Stelle, "im Grunde eine innere Unmöglichkeit" (GA 26: S. 198; s. noch GA 25: S. 324, zitiert in Anm. 43 oben). Was zwischen Husserl und Heidegger die eigentliche Grenze darstellte, läßt sich in dieser Hinsicht unschwer angeben. Husserl, um rund dreißig Jahre älter als Heidegger, ist in einer anderen kulturellen Atmosphäre großgewachsen, sein Geist war an Erkenntnistheorie orientiert, antimetaphysisch, die Geschichtlichkeit kam in ihm nicht zum Ausdruck. ("Die Phänomenologie ist antimetaphysisch", schreibt Husserl im ersten Entwurf des Encyclopaedia Britannica Artikels; und dazu fügte Heidegger folgende Randbemerkung hinzu: "[...] sofern man unter Metaphysik die Darstellung eines Weltbildes versteht, das in der natürlichen

Einstellung vollzogen" ist [*Husserliana*, Bd. IX, S. 253]). Heidegger hingegen, der die Krise der liberalen Kultur und die Erschütterungen des Ersten Weltkrieges erlebt und assimiliert hat, war es gleichsam unmöglich, sich der Erfahrung der Geschichtlichkeit zu entziehen und somit auch der Einsicht, daß die für fest und unerschütterlich gehaltene bürgerliche Kultur und deren Philosophie eben keine zeitlose, wohl aber eine geschichtliche Erscheinung ist. (Einer einschlägigen Anekdote zufolge begleitete Anfang der zwanziger Jahre Heidegger den nach London fahrenden Husserl zum Bahnhof, und während sie auf die Abfahrt des Zuges gewartet und auf und ab spaziert haben, hat Husserl ihm den Gedankengang seiner Londoner Vorlesung umrissen. Heidegger soll aufmerksam zugehört und schließlich gesagt haben: "Ja, Herr Geheimrat, aber wo bleibt die Geschichte? – Ach, die habe ich vergessen", soll Husserls Antwort gewesen sein [vgl. H.-G. Gadamer: "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", *Dilthey-Jahrbuch* IV, 1986/87, S. 19]). Auch Husserl selbst macht – etwas verspätet – diesen Unterschied bewußt und erkennt an: "Ich hatte ja leider seine philosophische Ausbildung nicht bestimmt, offenbar war er schon in Eigenart, als er meine Schriften studierte" (Husserl: *Briefe an Roman Ingarden*, S. 41). Ende der zwanziger Jahre erfolgt deswegen zwischen den beiden Denker bereits die Entfremdung, was deshalb zu betonen ist, weil gegen Heidegger wegen seinem späteren politischen Engagement mehrfache Bezeichnungen auch und gerade im Zusammenhang mit seinem Verhalten Husserl gegenüber erhoben wurden. Heidegger hat diese später im *Spiegel-Interview* (veröffentlicht am 31. Mai 1976) aufgeklärt, aber auch viel früher hatte Spiegelberg, der sich grundsätzlich an Husserl orientiert ist und gegenüber Heidegger viele Vorbehalte hegt, geschrieben: "Without a formal break, even personal contacts seem to have ceased long before Heidegger became involved in politics [...]. Clearly, Heidegger had nothing to do with the erroneous suspension of the long emeritized Husserl and other Jewish professors on April 10, 1933 [...] and even less with the later discriminations [...]. "In any case, the basic themes of Heidegger's phenomenology, Being, time and history, were already formulated when Heidegger came in personal contact with Husserl" (Herbert Spiegelberg: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 3rd revised and enlarged ed., Nijhoff, The Hague 1982, S. 345. f., 358).

⁶⁵ Bezüglich des Terminus "Dasien" vgl. Walter Biemels eingehende Studie "Heidegger's Concept of Dasein", in *Heidegger's Existential Analytic*, S. 111-131, bes. S. 112 ff.

⁶⁶ Der Ausdruck "Vereinzelung" wird in *Sein und Zeit* in einem anderem Sinne verwendet; der jetzige Gebrauch seiner scheint eher eine Antizipation dessen zu sein, was da als "Jemeinigkeit" angesprochen werden wird (vgl. SZ S. 42).

⁶⁷ GA 20: S. 150, 152. "[...] it would seem rather strange to approach such a problem [sc. das des Seins] by first looking away from it", schreibt Spiegelberg. "[...] it is certainly true, that in performing the reduction Husserl took little time to first establish what it was that he suspended when he bracketed 'existence' and concentrated on 'pure phenomena' only. In other words, for Heidegger's undertaking eidetic and transcendental phenomenology were at best useless, at worst falsifying [...]" (H. Spiegelberg: *The Phenomenological Movement*, S. 361. f.).

⁶⁸ GA 20: S. 3. f.

⁶⁹ Ebd., S. 4. Vgl. GA 21: S. 16 f.

⁷⁰ GA 25: S. 29 ff., 35.

⁷¹ SZ S. 9 spricht Heidegger angesichts der Wissenschaften von der "Revision der Grundbegriffe", in der sich "die eigentliche 'Bewegung' der Wissenschaften" abspielt. 1921/22 wird in einer ähnlichen Kontext auf die "Revision der Grunderfahrungen" hingewiesen (GA 61: S. 160, vgl. auch GA 63: S. 109 f.). Der Zusammenhang besteht offensichtlich darin, daß der Revision der Grundbegriffe die Revision der Grunderfahrungen vorausgehen muß; es fragt sich jedoch, ob diese selbst je verfügbar gemacht werden können. – All dies gewinnt eine gewisse Wichtigkeit im Hinblick auf das Scheitern von *Sein und Zeit*, sofern nämlich das Denken "mit Hilfe der Sprache" (nämlich der der "Metaphysik") "nicht durchkam" (GA 9: S. 328; vgl. noch GA 61: S. 42: "ein Sprachgebrauch kommt aus einer Geschichte uns zu und ist je einmal aus einer bestimmten Erfahrung erwachsen"). Im Lichte der obigen Überlegungen des jungen Heidegger läßt sich wohl auch sagen, daß das für die Kehre verlangte Denken nicht nur mit Hilfe der

Sprache, sondern auch und gerade mit Hilfe der *Erfahrung* "nicht durchkam" (vgl. noch GA 20: S. 6, zitiert in Anm. 76 unten).

⁷² GA 20: S. 2 ff.

⁷³ Ebd., S. 4, 2, 1 f.

⁷⁴ Ebd., S. 6. Vgl. SZ S. 11.

⁷⁵ GA 20: S. 4. f. Vgl. SZ S. 9.

⁷⁶ GA 20: S. 6. Vgl. SZ S. 9. f.

⁷⁷ Vgl. GA 20: S. 104: "[...] es ist aber gerade die Frage, *welche Sachen es sind*, auf die Philosophie zurückgehen muß [...] – zu welchen Sachen selbst?". Vgl. SD S. 69.

⁷⁸ SD 47.

⁷⁹ GA 20: S. 179.

⁸⁰ GA 25: S. 36, 39. Angesichts der wissenschaftsbegründenden Funktion der Philosophie in den Jugendschriften vgl. GA 1: S. 23, 160, 416.

⁸¹ Vgl. GA 1: S. 208 f.

⁸² GA 25: S. 2. "Stillstand und Verfall der Philosophie", heißt es des weiteren, "bedeuten daher nicht ein Nicht-mehr-Weiterkommen, sondern Vergessenheit des Zentrums. Darum ist jede philosophische Erneuerung ein Aufwachen im Zurückkommen auf denselben Punkt" (ebd.).

⁸³ In der Philosophie, hieß es in der Habilitationsschrift, ist es "nicht so sehr eine *Entwicklung* [...] festzustellen, [...] man findet vielmehr eine [...] *Auswicklung und Ausschöpfung* eines begrenzten Problembezirkes. [...] Gemäß dem Charakter der Entwicklung aller Philosophie als einer *Auswicklung bestimmter Probleme liegt der Fortschritt zumeist in der Vertiefung und dem neuen Ansatz der Fragestellungen*" (GA 1: 196 f.).

⁸⁴ GA 20: 187, 180. f. Im Kampf gegen den Psychologismus stützt sich Husserl an die Vernunft und die Erkenntnistheorie, Scheler aber an das Christentum. All dies sind "nicht [...] leicht korrigierbare Fehler, sondern [...] die Macht des geschichtlichen Daseins, das wir selbst zu sein verdammt oder berufen sind" (ebd., S. 182).

⁸⁵ Ebd., S. 187. f., 184. (Hervorhebung im Originaltext.) Der Begriff "Wiederholen" wird dann in *Sein und Zeit* zu leitendem Begriff, in dem die einheitliche Struktur des eigentlichen Daseins als vorlaufender Entschlossenheit geschichtlich als "ausdrückliche Überlieferung" konkretisiert wird. Als solcher ist er nicht nur einer der Leitbegriffe, sondern vielleicht gar, da es im Werk gerade um das Wiederholen der Seinsfrage geht, der Leitbegriff (vgl. SZ S. 385. f. sowie bereits den Titel des ersten §: "Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein"). In einer kritischen Auseinandersetzung mit Rickert (der diesen Begriff als "bloßes Wiederholen" gebraucht und ihm das "Schaffen" gegenübergestellt hat) hieß es schon 1921/22: "Wiederholung: an ihrem Sinn hängt alles" (GA 61: S. 80, vgl. auch ebd., S. 88). Es gibt Gründe, den "zweiten" Heidegger als die "Wiederholung" des "ersten" zu interpretieren (vgl. hierzu William J. Richardson, S.J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, 3rd ed., Nijhoff, The Hague 1974, S. 625), und insofern gewänne dann dieser Begriff eine leitende Rolle in der Interpretation des gesamten Denkweges Heideggers.

SIGLENVERZEICHNIS DER ZITIERTEN WERKE HEIDEGGERS

- SZ *Sein und Zeit*. Fünfte, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage. Niemeyer, Tübingen 1979.
- GL "Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls seit 1866". *Philipps-Universität zu Marburg 1527-1927 (II.) Die Universität Marburg seit 1866 in Einzeldarstellungen*. Elwert, Marburg 1927, S. 681-687.
- KPM *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vierte, unveränderte Auflage. Niemeyer, Tübingen 1976.
- ID *Identität und Differenz*. Neske, Pfullingen 1957.
- US *Unterwegs zur Sprache*. Neske, Pfullingen 1959.

- SD *Zur Sache des Denkens*. Zweite, unveränderte Auflage. Niemeyer, Tübingen 1976.
- GA 1 Gesamtausgabe, Band 1: *Frühe Schriften*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Klostermann, Frankfurt/Main 1978.
- GA 9 Gesamtausgabe, Band 9: *Wegmarken*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Klostermann, Frankfurt/Main 1976.
- GA 20 Gesamtausgabe, Band 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Hrsg. von P. Jaeger. Klostermann, Frankfurt/Main 1979.
- GA 21 Gesamtausgabe, Band 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Hrsg. von W. Biemel. Klostermann, Frankfurt/Main 1976.
- GA 24 Gesamtausgabe, Band 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Klostermann, Frankfurt/Main 1975.
- GA 25 Gesamtausgabe, Band 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von I. Görland. Klostermann, Frankfurt/Main 1977.
- GA 26 Gesamtausgabe, Band 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Hrsg. von K. Held. Klostermann, Frankfurt/Main 1978.
- GA 29/30 Gesamtausgabe, Band 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Klostermann, Frankfurt/Main 1983.
- GA 31 Gesamtausgabe, Band 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. von H. Tietjen. Klostermann, Frankfurt/Main 1982.
- GA 33 Gesamtausgabe, Band 33: *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Hrsg. von H. Hüni. Klostermann, Frankfurt/Main 1981.
- GA 56/57 Gesamtausgabe, Band 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Hrsg. von B. Heimbüchel. Klostermann, Frankfurt/Main 1987.
- GA 61 Gesamtausgabe, Band 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns. Klostermann, Frankfurt/Main 1985.
- GA 63 Gesamtausgabe, Band 63: *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. Hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns. Klostermann, Frankfurt/Main 1988.